

## תפיסת הרמב"ם במצוות סיפור יציאת מצרים

א. מבוא	ה. והגדת לבנוך
ב. הסבה	ו. סיכום
ג. שתיית יין בליל הסדר	ז. נספח - המרוך
ד. הלל	

### א. מבוא

הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ו, א) כותב: "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן". לילה זה, הנקרא בפי כל 'ליל הסדר', מהווה בסיס אמוני יסודי בתודעתו של כל אחד מעם ישראל. שני עניינים מרכזיים עומדים במרכז ליל הסדר: זיכרון היציאה ממצרים מעבדות לחירות, והעברת המסורת לדורות הבאים.

תכנים אלו מועברים בשלל דרכים בליל הסדר, הן בקריאת ה'מגיד', הן באכילת מאכלים שונים והן במעשים מיוחדים שנעשים. חיבור כל הדברים הללו יחד נועד ליצור מארג של תחושות ורעיונות המהווים בסיס אמוני יסודי שכל אחד מישראל פוגש פעם בשנה. במאמר שבפניכם ננסה לנתח את אופיו של לילה זה, ובעיקר לעמוד על קווי דמותו היסודיים ועל השינויים שהוא עשוי לחולל באדם.

עיקר מטרת המאמר לעסוק בשיטתו של הרמב"ם במצוות ליל הסדר, ובעיקר במצוות סיפור יציאת מצרים והדרישה "חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". כדי להבין את שיטתו של הרמב"ם לאשורה, נלמד את סוגיות ההסבה, היין, ההלל וסיפור יציאת מצרים. בכל סוגיה נפגוש תפיסות שונות של ליל הסדר, ולאחר סידור הדברים נוכל להבין את שיטתו של הרמב"ם וליצור תפיסה רחבה.

בכל נושא נשתדל להראות את הצירים המרכזיים שמוזכרים בפי הראשונים והאחרונים,<sup>1</sup> ובכך לעמוד על מהות הנושא ודעתו של הרמב"ם. לבסוף נוכל להבין לא

1 המאמר מציג באופן שיטתי את שתי הגישות הקיימות במצוות ליל הסדר השונות. עקרונות אלה נכתבו בצורה נקודתית במקומות שונים, בעיקר על ידי הגר"ח מבריסק, כפי שיפורט במהלך המאמר (וכן בשו"ת להורות נתן יג, כא). החידוש המרכזי במאמר הוא הרחבה והעמקה של דברי הר"ח מבריסק, תוך הצגה מערכתית ומקיפה של שתי הגישות הללו.

רק איך הרמב"ם תפס את ליל הסדר, אלא גם איך לדעתו האדם אמור להרגיש אחרי לילה חוויתי שכזה. לדעתו של הרמב"ם אדם שעומד לפני ליל הסדר הוא שונה בתכלית מאדם שכבר עבר וחווה את הלילה המרגש הזה, אבל על כך עוד נעמוד בסוף הדברים.

## ב. הסבה

### 1. המשנה הראשונה

לפני שנעמיק בדיון במקורות חז"ל ובפסיקת הראשונים בסוגיית ההסבה, יש לעמוד על שאלה יסודית במצוות ההסבה. האם ההסבה היא מנהג שבא להזכיר למיסב ימים עברו, או שמדובר באקט חיובי שמשפיע על האדם גם כיום? שאלה זו משליכה על מספר נושאים בתוך מצוות ההסבה, ובעיקר בשאלה האם ההסבה עוד רלוונטית לימינו ומה מטרתה.

נראה בהמשך ששאלה זו קשורה גם לדיון הלכתי רחב כיצד מוגדרת מצוות ההסבה בתוכן של ליל הסדר, האם מדובר באופן קיום מצוות מסוימות בליל הסדר, או שמדובר במצווה כללית נפרדת. ככל שנגדיר את מטרת המצווה, כך נוכל להבין טוב יותר את השלכותיה ואת מחלוקות הפוסקים סביב דיניה. להלן נדון במקורות שונים במצוות ההסבה, ובכך נוכל לחזור לחקירה המוצעת לעיל - ולהציע מחלוקת מהותית בראשונים.

המשנה במסכת פסחים (צט, ב) קובעת: "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". המשנה מגדירה שני דינים: הראשון, איסור אכילה ביום י"ד עד סמוך לחשיכה; והשני, חיוב ההסבה, המחייב גם את העני שבישראל.

ניסוח המשנה מעלה שתי שאלות מעניינות: א. מדוע המשנה בוחרת להדגיש דווקא את העני בחיוב בהסבה ואינה כותבת בפשטות שההסבה היא חובה כללית לכל אדם? ב. למה המשנה שינתה בלשונה בין שני חלקיה - "עד שתחשך" ו"עד שיסב"? האם יש הבדל מעשי בין שעת החשיכה לבין שעת ההסבה, ואם לא כך למה המשנה בחרה להדגיש את החשיכה אצל כל אדם ואת ההסבה אצל העני?

2 דין ההסבה מופיע במספר מקורות תנאיים ומתואר כחלק מדרכי האכילה הרווחות בתקופת התנאים. כך במשנה בסנהדרין (ב, ג): "כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש", וכן במשנה בנגעים (יג, ט): "מיסב ואוכלן בליפתן". אזכורים נוספים מופיעים בתוספתא בברכות (ד, יח; ה, ה), דמאי (ג, י), תרומות (י, ט), ביצה (ב, יב) ונגעים (ו, י).

בנוגע לשאלה הראשונה, נחלקו הראשונים האם האזכור המיוחד של העני במשנה לענין ההסבה נובע מסיבה טכנית או מהותית. התוספות (פסחים שם ד"ה ואפילו) מסבירים כי מאחר ולעני אין כלים נוחים להסבה, היה מקום לחשוב שהוא פטור, ולכן המשנה הדגישה דווקא את העני בעניין ההסבה. היה ניתן להציע שכיוון שבזמן המשנה לא היה נהוג להסב ללא כרים וכסתות, לא ניתן לראות בכך הסבה ראויה, ולכן המשנה מדגישה "אפילו עני". כך מסביר גם הריטב"א (שם): "עני מפני שהוא אינו מיסב אלא על גבי ספסל, סלקא דעתך אמינא לא הוי דרך חירות ולא צריך הסיבה". באותו הכיוון הציע גם רבי עקיבא איגר (בחיידושו על אתר ד"ה תוד"ה ואפילו), שחיידוש המשנה הוא שהעני חייב להסב גם אם אין לו נר שיאיר את סעודתו, כלומר גם בתנאים שפחות מתאימים להסבה העני מחויב להסב.

לעומת זאת, ראשונים אחרים מבינים שהדגשת חיוב העני בהסבה לא נובעת ממגבלות טכניות, אלא דווקא משום שהוא אינו רגיל להסב בשל מעמדו החברתי. לפי שיטה זו, המשנה אינה עוסקת בשאלה אם ההסבה שלו תתאפשר כראוי בנסיבות הקיימות אצלו, אלא מדגישה עיקרון רחב יותר: ליל הסדר הוא לילה שבו כל יהודי צריך להרגיש בן חורין, גם אם ביום-יום הוא אינו חי כך. כך כותב המכתם (קובץ שיטות קמאי שם): "לא יאכל כשאר הימים דרך ארעי ודרך עניות, אלא דרך גדולה וקביעות הסיבה". כלומר, על העני להתעלות מעל מצבו הטבעי ולהתנהג כבן חורין. באופן דומה, האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה ושתיית ארבע כוסות) מדייק שהמשנה הדגישה את העני כדי ללמד שבלייל הסדר גם העני צריך להרגיש בן חורין, שכן הלילה הזה נועד ליצור תחושת גאולה מוחשית לכל אחד "עני שבישראל - שאינו רגיל בהסיבה". כך גם המאירי (פסחים שם ד"ה ואפילו) מציין כי חובת ההסבה רומזת על גאולה וחירות, ולכן מחייבת כל אדם להתעלות מעל נסיבותיו האישיות ולהביע חירות באמצעות צורת הישיבה, "שירמוז בה סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות"<sup>3</sup>.

3 הביטוי "עני שבישראל" מעצים את הנקודה, שהרי ביטוי זה מתייחס לאדם שמעמדו נמוך מאוד וכנראה אין דרכו להסב. ניתן לראות ביטוי דומה במשנה בבבא קמא (ח, ו): "אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם". הכיוון המחשבתי מפותח אצל הרב נבנצל (ירושלים במועדיה, בחלק ההגדה, על "מה נשתנה", עמוד סג) שמסביר שהמדרש (שמות רבה כ, יח) הקושר בין "ויסב א-להים את העם" לבין חיוב ההסבה, אינו מתייחס לנטייה פיזית לצד שמאל, אלא לרוממות מעמדם של ישראל לראויים להסב. הקב"ה הוציא אותנו מבית עבדים ממעמד חברתי הנמוך ביותר ואיפשר לנו לחוש כבני חורין. אולי דווקא בגלל הנקודה הזו, המשנה מדגישה דווקא את העני, בגלל שהוא מרגיש באופן בולט ביותר את מעשה החסד שגמל ה' עם עמו. המהר"ל (גבורות ה' פרק ג, וכן בפרק נא) מדגיש רעיון דומה - יציאת מצרים כללה לא רק חירות פיזית, אלא גם שחרור מהתודעה של עבדות. גם בירושלמי פסחים (י, א) מובלט הניגוד

כעת ניתן לחזור לשאלה ששאלנו לעיל בנוגע לפער בניסוח בין הביטוי "עד שתחשך" לעומת "עד שיסב". לכאורה, ניתן להבין את המשנה כמשתמשת בלשון כפולה ללא משמעות מיוחדת, כפי שפירש הרב שלמה גנצפריד (פני שלמה על פסחים, שם<sup>4</sup>): "לא יאכל עד שיסב דהיינו עד שתחשך". כלומר, אין כאן אלא ניסוח נוסף לאותה דרישה של המתנה עד כניסת הלילה. אך יש שפירשו כי המשנה משווה בין שני הדינים: כשם שאדם רגיל אינו אוכל בלילה פסח עד שתחשך, כך העני (שאינו רגיל להסב) לא יאכל עד שיסב. בכך, המשנה מחדשת שהעני מחויב לעבור שינוי תודעתי בלילה הזה – לא די בכך שהוא אוכל, אלא עליו לאכול בהסבה, כדי להפוך את חוויית האכילה לאקט של חירות.

## 2. חקירה בהסבה

הגמרא דנה בשאלה מתי ובאכילת אלו מאכלים צריך להסב במהלך הסדר (פסחים קח, א):

מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה, יין אתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה... השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה.

בנוגע למצה ומרור יש קביעה ברורה, אכילת המצה דורשת הסבה לעומת אכילת המרור שלא דורשת הסבה. אולם בנוגע לארבע כוסות נחלקו השמועות בשם רב נחמן, האם צריך להסב בשתי כוסות ראשונות או בשתי כוסות אחרונות, ולכן אנו פוסקים להסב בכל ארבעת הכוסות.<sup>5</sup> לאור זאת, עולה שאלה עקרונית: האם מצוות ההסבה

בין עבדות לחירות במעשה ההסבה: "אמר רבי לוי, ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין, להודיע שיצאו מעבדות לחירות".

4 כך כתב גם הרב מנחם מנדל כשר בהגדה שלימה, ערך הסבה (עמ' 115-116). הוא מסביר שלמילה 'הסבה' יש שני מובנים: הטיה על הצד השמאלי, והתכנסות סביב שולחן הסעודה (על פי הערוך, ערך 'סב'). לדבריו, בעת אכילת קרבן הפסח לא הייתה חובה להסב לשמאל, שכן כך הייתה דרכם הטבעית כל השנה, אלא הכוונה היא לאכילה בחבורה אחת. לפי גישה זו, "עד שיסב" אינו מתייחס לצורת ישיבה מסוימת, אלא לעצם הקיבוץ והאכילה בצוותא. כך גם הביטוי "מסובין בבני ברק" בהגדה, אין הכרח שיתייחס לישיבה בהטיה, אלא לישיבה משותפת בחבורה אחת. ולענייננו, ההקבלה במשנה הינה ברורה – האדם רגיל לאכול בדרך החשיכה, וא"כ הביטויים "עד שתחשך" ו"עד שיסב" חופפים.

5 הראשונים והאחרונים דנו מדוע יש להחמיר ולהסב בכל ארבעת הכוסות, למרות שמדובר בספק דרבנן שלכאורה היה צריך להקל בו. מהר"ם חלאווה (פסחים קח, א ד"ה השתא) מסביר שהחומרה נובעת מכך שאין בכך טורח או הוצאה מיותרת: "כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי דמהיות טוב אל תקרי רע". הר"ן (על הרי"ף פסחים כג, א ד"ה והשתא) מנמק שהחומרה מתחייבת מכך שאם נקל בחלק מהכוסות, אין סיבה להעדיף את האחת על פני השנייה,

היא חלק ממצוות האכילה בליל הסדר, או שמא היא דין עצמאי? כאשר אדם לא מיסב בעת שתיית ארבעת הכוסות או אכילת המצה, האם הוא הפסיד רק את מצוות ההסבה או שגם את מצוות המצה או ארבעת הכוסות הוא לא קיים?

לדעת התוספות (שם ד"ה כולהו), אם אדם אכל מצה ללא הסבה, לא יצא ידי חובת מצה ועליו לאכול שוב מצה בהסבה. תוספות הרא"ש (שם) מרחיב: "ואם אכל מצה בלא הסיבה לא יצא, אבל בד' כוסות אם שתה שלישי או רביעי בלא הסיבה, אם יחזור וישתה נראה כמוסיף על הכוסות". תוספות הרא"ש מתלבט לגבי ארבעת הכוסות בגלל אופיין המיוחד שמקשה על שתייה בשנית, ולכן הסתפק מה יעשה אדם שלא היסב במקרה כזה.<sup>6</sup> ובכל מקרה, לדעת בעלי התוספות, ההסבה היא חלק בלתי נפרד ממצוות אכילת מצה, ולכן אכילת מצה ללא הסבה נחשבת חסרון בעצם קיום מצוות האכילה. כך נפסק להדיא ברא"ש (פסחים י, כ): "אם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה".

לעומת זאת, מהרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז, ת-ח) עולה תפיסה אחרת: "כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב". מדבריו נראה כי מצוות ההסבה אינה קשורה דווקא לאכילת המצה או שתיית היין, אלא היא חלק מהדרך שבה צריך להתבצע ליל הסדר כולו. משום כך, הוא פוסק: "שאר אכילתו ושתייתו, אם היסב הרי זה משובח, ואם לאו, אינו צריך" - כלומר, ההסבה היא אמנם חלק מהלילה, אך אין בה כדי לעכב את קיום המצוות הספציפיות של אכילת המצה או שתיית היין. על פי דברים

ואם נקל בכולן - תתבטל מצוות ההסבה לגמרי. האחרונים (כגון רע"א, פסחים קח, א ד"ה ומ"ש) הקשו על סברת הר"ן מדברי עצמו במסכת מגילה, שם כתב (על הרי"ף ב, א) שאין מחמירים בספק דרבנן גם אם הדבר מוביל לביטול מצווה מסוימת. לתירוץ האחרונים עיין במשנה למלך (מגילה א, יא), ברכי יוסף (או"ח תעב, ח), שו"ת ראנ"ח (ב, עט) ורע"א (שם). הרשב"ץ (מאמר חמץ) כותב שאם שתה את הכוסות הראשונות או האחרונות ללא הסבה, אין צורך לחזור ולשתות בהסבה. אולם, אם שתה את כל הכוסות, או אחת מהכוסות הראשונות ואחת מהאחרונות ללא הסבה, עליו לחזור ולהסב. ניתן להציע, על פי שיטת הרמב"ם שתתבאר בהמשך המאמר (שההסבה היא מצווה נפרדת שנובעת מתודעת החירות של האדם), כי דווקא במצוות ההסבה יש ערך להחמיר ולהרבות בביטוי החירות, אף שמדובר בספק דרבנן.

6 תוספות (פסחים קח, א) מקשים האם ניתן להסב בכוס השלישית לאחר שתייתו, למרות האיסור לשתות בין הכוס השלישית לרביעית. הרא"ש (שם) פוסק כי בכוס הראשונה והשנייה, אם שתה ללא הסבה, עליו לחזור ולשתות בהסבה, ואין בכך חשש של הוספת כוסות. לגבי הכוס השלישית, הרא"ש מסביר שאם שתה ללא הסבה, ייתכן שהוברר למפרע כי שתייתו לא הייתה חלק ממניין הכוסות, ולכן כעת, כשהוא חוזר ושותה בהסבה, מדובר בכוס חובה. בכוס הרביעית, לעומת זאת, אם שתה ללא הסבה ולא נזכר מיד, הרא"ש סבור כי עליו לברך מחדש, שכן הוא כבר הסיח דעתו משתייה נוספת.

אלו הרמב"ם קובע קביעה מרחיקה לכת - שריבוי ההסבה במהלך הסעודה זהו דבר רצוי ומבורך.<sup>7</sup>

הגרי"ז (חמץ ומצה, שם) ניסח את המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש כך - האם מצוות ההסבה היא פרט וסעיף בקיום מצוות המצה והיין, או לחלופין זהו דין כללי ששייך בכלל אכילת הסעודה. לפי הרמב"ם שייכת הסבה בכל הסעודה, "דהרי כתב בשאר אכילתו אם היסב הרי זה משובח", ולכן ברור שההסבה אינה דין באכילת הכזית של המצה. אמנם ניכר שלדעת הרא"ש והתוספות שההסבה מעכבת את אכילת המצה ושתיית היין, מדובר בפרט בתוך המצוות הנ"ל שמעכב אותם, "דדין היסב הוא דין הנאמר בקיום המצוה דאכילת מצה, דכך דין מצותה בהיסב".<sup>8</sup> ובניסוח אחר, השאלה היסודית היא האם מצוות ההסבה היא חובה כללית המוטלת על האדם לאורך כל סעודתו בליל הסדר, או שמא היא תנאי הכרחי בקיום מצוות האכילה והשתייה הספציפיות - המצה וארבע הכוסות.<sup>9</sup>

7 המאירי (פסחים קח, א) הרחיב את דברי הרמב"ם ודן בכך שיש להסב במהלך כל הסעודה, ולא רק בעת האכילה והשתייה. "כולם צריכין הסיבה הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם רוצה לומר קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון ואם היה מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח". הוא אף טוען שדרישה זו כוללת את כל שלביו של ליל הסדר: כוס קידוש, קריאת ההגדה, קריאת ההלל וברכת המזון. ניתן לשאול האם הרמב"ם התכוון לכך או שלדבריו ההסבה מוגבלת לאכילה ולשתייה בלבד. בהמשך נעמיק בשיטת הרמב"ם ונראה כי המאירי משלים את דבריו ומבאר את המהות הנדרשת בהסבה על פי הרמב"ם.

8 הגרי"ז מסביר כי חובת ההסבה חלה רק על הכזית הראשון של המצה, בעוד שבשאר האכילה היא אינה חובה אלא "הרי זה משובח". עם זאת, גם בכזית הראשון ההסבה אינה דין בקיום המצווה עצמה, אלא חלק ממעשה האכילה של אותו כזית. האחרונים ניסו להבין את שיטתו: אם ההסבה היא דין כללי באכילת ליל הסדר, מדוע היא מחויבת דווקא במצה ובין, בעוד שבשאר האכילה היא מוגדרת כמשובחת אך לא מחייבת? רוב האחרונים (וכך נראה גם מדברי הגרי"ז עצמו) הסבירו כי בדומה למצוות שנמשכות על פני זמן מסוים, ניתן לצאת ידי חובה בקיום נקודתי, ולכן עיקר ההסבה נקבע דווקא באכילת המרכזיות של הסדר - המצה וארבע הכוסות. מכיוון ששאר המאכלים אינם מחייבים מעיקר הדין, אין מקום לדרוש בהם הסבה המעכבת.

הרב אשר וייס (שיעור על הסבה באתר - [bit.ly/4mSmvV0](http://bit.ly/4mSmvV0)) מקשה על דברי הגרי"ז מהרמ"א (או"ח תעב, ז), שמצד אחד פוסק כי "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא", אך מצד שני כותב שלכתחילה יש להסב לכל אורך הסעודה. יתרה מזו, השולחן ערוך פוסק בפשטות שאם לא היסב עליו לחזור ולהסב, ואם אכן הייתה מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש בעניין זה, היה ראוי שהבית יוסף יכריע כדעת הרמב"ם. הרב אשר וייס מציע כי ההסבה היא מצווה בפני עצמה, אך חז"ל תיקנו שהיא תהיה מעכבת דווקא באכילת המצה ובשתיית ארבע הכוסות כדברי הרא"ש.

9 נראה שניתן לקרוא את שני הצדדים הללו גם בירושלמי בפסחים (י, א), שקובע: "כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאוכלו מיסב". לדעת הרא"ש והתוספות, הדברים ברורים - כיוון שיש תנאי

דיון זה עולה מתוך סוגיית השמש בגמרא (פסחים קח, א):

איבעיא להו: שמש מאי? - תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי: השמש שאכל  
 כזית מצה כשהוא מיסב - יצא. מיסב - אין, לא מיסב - לא, שמע מינה: בעי  
 הסיבה, שמע מינה.

הגרי"ז מסביר כי מחלוקת הראשונים בשאלת מעמדה של ההסבה מתבטאת באופן שבו הם מבינים את הסוגיה. לדעת הרא"ש, הברייתא מלמדת כי רק אם השמש היסב בעת האכילה הוא יוצא ידי חובת מצוות המצה. כלומר, חיוב ההסבה משמש כתנאי בקיום מצוות אכילת מצה, ולכן אם אדם אכל מצה ללא הסבה - הוא לא יצא ידי חובת האכילה עצמה, ועליו לחזור ולאכול שוב בהסבה. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם, ההסבה אינה מעכבת את עצם קיום מצוות אכילת המצה, אלא היא דין נוסף שמוסיף להידור ולשלמות של ליל הסדר. מכאן, הרמב"ם מסביר כי הברייתא אינה עוסקת בעצם חיוב המצה, אלא בקיום ההסבה עצמה: אם השמש אכל בהסבה - הוא קיים את מצוות ההסבה כנדרש, אך כאמור גם אם לא היסב - בכל זאת יצא ידי חובת מצה.<sup>10</sup>

של הסבה במצה, אם אדם לא אכל לפחות כזית מצה בהסבה, הוא לא יוצא ידי חובה. לפי הרמב"ם, החידוש של הגמרא הוא שברור שהסבה מחייבת לפחות כזית הראשון, אף שמדובר במצווה כללית של הסבה. הגרי"ז רצה להוכיח מהירושלמי כרמב"ם, אך כאמור הדברים מתיישבים יותר לפי שיטת התוספות והרא"ש. לפי הרמב"ם, ניתן להסביר את פשט המשנה "לא יאכל עד שיסב", אשר מרמז שההסבה נתפסת כדרישה כללית על כל האכילה, ולא רק על מצוות ספציפיות בליל הסדר. הרמב"ם בפירושו למשנה (פסחים י, א) אינו קובע חיוב הסבה על מאכלים ספציפיים, אלא מציין "וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב, כדרך שאוכלין המלכים והגדולים, כדי שיהיה דרך חירות". דבריו משתלבים עם שיטתו בהלכותיו שיש חובה כללית של הסבה, וחכמים תיקנו באופן פרקטי מתי האדם מחויב להסב כדי לקיים את המצווה.

בנוגע להיעלמות דין המרור והפסח בהסבה מדברי הרמב"ם, ייתכן שהדבר קשור לכך שברור שבכל מקרה ראוי שאדם יסב בכל הסעודה. הרב אשר וייס (בשיעורו הנ"ל, לעיל הערה 8) הציע כי הטעם לכך שהרמב"ם לא התייחס להסבה באכילת המרור היא שהוא סבר שאין מניעה להסב גם במרור, ואף יתכן שלדעתו הסבה בו היא משובחת. עם זאת, יש לשים לב כי כיוון זה חולק על דעות ראשונים רבות, כגון טור בשם המנהיג (עיין במשנה ברורה תעה, יד), שלדבריו אמנם אדם רשאי להסב באכילת המרור, אך אין בכך עניין מיוחד.

10 ניכר שהרא"ש (פסחים י, כ) פירש כך בסוגיה: "אם אכל בלא הסיבה לא יצא, כדאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא - משמע מיסב כן, לא מיסב לא". אם לא היסב אינו יוצא ידי חובת האכילה, כשיטתו שההסבה מעכבת את האכילה. עם זאת, ניתן ליישב את הגמרא גם כשיטת הרמב"ם, כיוון שמדובר בדין מיוחד בנוגע לשמש, שאינו יושב ואוכל, ולכן יש צד להסביר שהגמרא אומרת שבכל מקרה הוא צריך להסב לפחות במקצת מהסעודה כדי לצאת ידי חובת ההסבה בלילה. אך ברור שלשיטת הרמב"ם מדובר בגמרא דוקא על השמש שיכול להסב

### 3. מהות ההסבה

לאחר שבחנו את ההיבטים המעשיים וההלכתיים של מצוות ההסבה, הגיעה העת לעסוק במשמעותה העמוקה של מצווה זו: האם ההסבה מהווה רק שחזור של דרכי החירות הקדומים מתקופת המשנה, או שמא היא מבטאת חוויה נפשית ותודעתית של האדם בזמן הנוכחי? הראבי"ה (פסחים, תקכה) חידש חידוש מהפכני בנושא זה. לפי דעתו, ההסבה הייתה ביטוי לחירות שנהגו בו בימי קדם בלבד, ואילו כיום איבדה את משמעותה המהותית. על בסיס זה פסק שמכיוון שבימינו אין נוהגים להסב בסעודות רגילות, אין חובה לקיים את מצוות ההסבה בצורתה המסורתית - כלומר, בהסבה לשמאל. סבו של הראבי"ה, הראב"ן, החרף עוד יותר. לדעתו, אם אדם מסב לשמאל כפי שנהגו בעבר, הוא אף אינו יוצא ידי חובת מצוות ההסבה בימינו, מכיוון שמדובר במנהג קדום שאינו רלוונטי עוד לתקופתנו. כך הוא מביע זאת: "והם היו נוהגין לישב על המיטות ולהסב בהסיבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין אנו כדרך הסיבתנו ואין לנטות ימין ושמאל". הרמ"א (או"ח תעב, ט) אימץ את גישתו של הראבי"ה ופסק על בסיסה שבדיעבד ניתן לצאת ידי חובת ההסבה גם אם לא היסב בדרך הקדומה המסורתית.<sup>11</sup>

מהר"ל (גבורות ה', מח) התמודד בחריפות עם עמדת הראבי"ה וטען שאין זה משנה כלל שההסבה אינה נהוגה כל השנה, שכן בליל הסדר האדם מחויב להציג את עצמו כבן חורין. הוא הדגיש בתוקף שאין מדובר רק במנהג עתיק יומין, אלא בהבעה חיה של חירות הנובעת מעצם מהותו של ליל הסדר. כך ניסח מהר"ל את עמדתו: "מה בכך שאין מסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בליל הזה מחויב להראות עצמו כאלו בן חורין ולפיכך צריך להסב אף על גב שכל השנה אינו מסב". גם בשו"ת מהרש"ל (סימן פח)

רק קצת, ואילו כל אדם אחר צריך להסב במהלך הסעודה כולה. ואכן הרב אלישיב (הערות על מסכת פסחים, שם) כתב שאדרבה, פשט סוגיה זו כהרמב"ם: "משמע מהכא דלא כהרשב"ם אלא דשאר כל אדם צריך לאכול בליל הסדר כל הסעודה בהסיבה, וכהרמב"ם".

מקום נוסף שבו הסתמכו הפוסקים על קולת ראבי"ה הוא בנוגע להסבת איטר יד ימינו. הגמרא (פסחים קח, א) קובעת ש"פרקדן לא שמייה הסיבה, הסיבת ימין לא שמייה הסיבה, ועוד שמא יקדים קנה לוושט ויבוא לידי סכנה". רש"י (ד"ה שמא) הסביר שהחשש שמא יקדים הוא רק בנוגע לדין פרקדן, בעוד שלדעת רשב"ם (ד"ה שמא), החשש נוגע להסבת ימין. הטור (או"ח תעב) מציין שנפקא מינה לדין איטר יד ימינו: לדעת רשב"ם, למרות שזו נחשבת הסבה, מאחר שיש בכך סכנה יש להסב לצד שמאל. לעומת זאת, לדעת רש"י, שאין בכך סכנה, הסבת ימין לאיטר נחשבת הסבה, ולכן צריך להסב דווקא לצד ימין. הרמ"א (תעב, ג) פסק שאין הבדל בין איטר לשאר האנשים, וכולם צריכים להסב לצד שמאל. נושאי הכלים על הטור והשו"ע הסבירו שניתן לסמוך על הרמ"א בעקבות קולת הראבי"ה, עיין בב"ח (שם, ו) ובכף החיים (שם, כב).

הסכים למסקנתו של מהר"ל, אולם חשוב להבחין בין הנימוקים השונים שלהם. מהרש"ל כותב: "כתב ראבי"ה שאין דרך חירות האידנא בהסיבה כי אם דרך חולים, מכל מקום נראה דאין קפיידא, שאינה אלא לרמוז החירות שהיה בימים ההם". מכאן עולה שלפי מהרש"ל, החובה להסב אינה טמונה בעניין מהותי כפי שטוען מהר"ל, אלא בכך שאנו מבקשים לרמוז על המנהג שנהג בתקופת המשנה להסב. בניגוד לשיטת מהרש"ל שמתיישבת עם עמדת הראבי"ה, עמדת מהר"ל גורסת שמצוות ההסבה שומרת על מהות החירות הפנימית, ואינה רק קיום של מנהג שנהגו לקיים בסעודות בימי קדם.<sup>12</sup>

נראה כי המחלוקת בין הראשונים משקפת מחלוקות בהבנת מהות מצוות ההסבה. הראבי"ה והראב"ן סבורים שההסבה מבטאת טרנספורמציה במעמד חברתי, ואם אין מדובר במנהג של אנשים אריסטוקרטיים כיום, אין צורך להסב. אולם מהר"ל ומהרש"ל ראו את ההסבה כפעולה סמלית שנלקחת מהעבר, שמטרתה להזכיר את החירות שהייתה נוהגת בימים קדומים. עבורם, מצוות ההסבה אינה כמעשה של אנשים אצילים, אלא היא אות לתחושת החירות שהיא חובה כללית, גם אם המנהג לא נפוץ כיום. לפי שיטתם אין מדובר בעניין מהותי אלא סמלי בלבד, ולכן אם חז"ל קבעו שכך חירות וחופשיות מתבטאים - כך צריך לנהוג. בקצרה, נחלקו השיטות האם מצוות ההסבה צריכה להיות תנועת נפש של האדם המיסב, או לחלופין קיום של טקס עתיק יומין שמחבר אותנו לאבותינו במצרים שעברו מהפך מעבדים לבני חורין.

הדברים הללו מתקשרים למחלוקת הראשונה שהצגנו על המשנה בתחילת הפרק. עמדנו על כך שישנם מפרשים שפירשו את הרבותא של המשנה "ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב" כדין פרקטי גרידא, ויש מפרשים שפירשו שמדובר בדין מהותי שקשור לעמדתו של העני. לדעת בעלי התוספות דין העני הוא במישור הפרקטי לחלוטין, מאחר ואין לו את המכשירים הראויים להסבה. אולם המכתם ועוד מפרשים מסבירים שמדובר ברבותא שקשורה למהותו של העני - כיוון שהוא במעמד חברתי וכלכלי נמוך מכל האנשים הוא צריך לעבור מהפך משמעותי בלילה הזה. גם כאן ניתן להצביע על שני הצירים הללו: האם מדובר בדין שמבוסס על העבר בלבד שבו מקיימים את מנהגי ליל הסדר הקדום כיוון שכך הביעו בעבר חירות, או לחלופין מדובר בביטוי עצמי של האדם שמרגיש שזה עתה הוא נגאל.

12 כדאי לציין את דברי הגר"א (מובא בהגדה שלו ובביאורו על השו"ע תעב, ז): "היו יושבין תמיד מסובין שכן היה דרכם... אבל עכשיו... אין דרכנו לישב מסובין כל השנה". בהמשך לכיוון זה, ראוי להתייחס לסקירה של הרב פרופ' הנשקה על שינוי מנהג ההסבה שהובא בקטע מה נשתנה (בספרו "מה נשתנה", עמוד 242, הערה 284). בנוסף, הוא עוסק בדיון האם מצוות ההסבה נוסדה על בסיס קיום או העדר ההסבה בזמן הסעודה (עמודים 243-248).

לבסוף, אפשר שאת הדברים הללו ניתן לקשר למחלוקת הרא"ש והרמב"ם שהוצגה לעיל. לדעת הרמב"ם מצוות ההסבה היא חלק מהמבע הנפשי של האדם ולכן מן הראוי שאדם יסב בכל ליל הסדר. אם אדם לא מיסב במצווה מסוימת, אין זה פוגע בקיום המצווה, כיון שמדובר בביטוי נפשי שהאדם אמור לחוש בערב ללא קשר דווקא למצווה מסוימת. לעומת זאת, הרא"ש ובעלי התוספות הולכים על פי שיטתם שמצוות ההסבה הינה עניין היסטורי יותר. חכמים תיקנו את מצוות ההסבה כקיום של מצוות מסוימות, אבל לאו דווקא בתור ביטוי נפשי אלא כיוון שכך קיימו אותן בעבר בסעודות של אנשי המעמד הגבוה. בזמן המשנה אכילת המצה ושתיית היין הייתה נעשית תוך כדי הסבה, וממילא כך גם כיום צריך לקיים את המצוות הללו.<sup>13</sup>

נסיים חלק זה בציון הצורך לברר את שיטת הרמב"ם לעומקה. ראשית יש לשאול: מניין לרמב"ם ולשיטות קרובות אליו שקיים ערך מהותי בהסבה - עד כדי כך שהאדם נדרש לחוש בן חורין בלילה זה, ותחושה זו מתורגמת לחובת ההסבה? ייתכן, לחלופין, שגם לרמב"ם יסוד ההסבה איננו מהותי אלא היסטורי בלבד: כיוון שבימי המשנה והקדמונים נהגו להסב, תיקנו חכמים שכך ייעשה לדורות. הכרעה בשאלה זו אינה שולית: היא קובעת לא רק את היקף חובת ההסבה, אלא גם את אופי ליל הסדר עצמו - האם תכליתו להחיות חויית חירות אישית-קיומית, או שמא להסתפק בזכירת החירות ההיסטורית. נמצא, אפוא, ששיטת הרמב"ם ניתנת לשני פירושים: האחד - ההסבה היא דין עצמאי המבטא חירות בכל מהלך הלילה; השני - ההסבה היא זכר היסטורי, הנדרש רק בהקשרים מסוימים בסעודה. בהמשך נעמיק עוד בשיטתו וננסה להכריע בין שתי הבנות אלו.

## ג. שתיית יין בליל הסדר

### 1. מהות ארבע הכוסות - חירות או כוס של ברכה?

מרכיב עיקרי בקיום ליל הסדר מתבטא בשתיית ארבע כוסות יין, כפי שמופיע במשנה (פסחים צט, ב) "לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין" וכפי שמנסח הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ז)

13 שיטת התוספות והרא"ש תואמת הן את הקביעה שהרבנות במשנה היא במישור הפרקטי בלבד, והן את המובן של המצווה כפרט, ולא כדרישה כללית לבטא חירות בליל הסדר. המהר"ל, כאמור, מתנגד לדברי הראב"ה שלדבריו אין צורך כיום בהסבה, וגם תואם את שיטת התוספות, וכמו שכתב בגבורות ה' (פרק נב), שההסבה היא חלק מדיני המצה - "כיוון שהסיבה היא למצה... שהיא מצה צריכה הסיבה". הרמב"ם לא מקבל את עמדת הראב"ה במישור המעשי, כיוון שהוא סבור שצריך להסב כיום, אך בהמשך נוכיח שהוא כן דורש שהאדם יחווה חירות בליל הסדר, מה שמתיישב עם עקרונות הראב"ה.

"כל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין". אך יש להבין את יסוד חיוב ארבע הכוסות – מה מטרת שתייתן? האם מדובר במצווה העומדת בפני עצמה, שנועדה להמחיש את חוויית החירות בליל הסדר, או שמא הכוסות הן רק כלי שנועד ללוות את הסדר ולשמש ככוס של ברכה, בדומה לקידוש וברכת המזון? נפתח בהסבר של שני הצדדים, ולאחר מכן נצלול לתוך הסוגיות השונות של ארבעת הכוסות ונראה שבכל הסוגיות ניתן להצביע על שני הכיוונים הללו.

ניתן לפתוח בכך ששאלה זו עומדת במרכז המחלוקת בין הראשונים. מצד אחד, אפשר לראות בגמרא ובמדרשים טעמים רבים לקביעת ארבע הכוסות, ובהם הטעם המפורסם של ארבע לשונות של גאולה 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי'. כך מביא רש"י על המשנה הנ"ל (שם ד"ה ארבע) "כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים", וכן מופיע בירושלמי (פסחים י, א) "כנגד ארבע גאולות". לצד זאת, הירושלמי מציע טעמים נוספים – ר' יהושע בן לוי אמר כנגד ארבע כוסות שלפרעה<sup>14</sup>, "כנגד ארבע מלכויות", "כנגד ארבע כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם", ו"כנגד ארבע כוסות של נחמות".

נראה שרוב הפירושים הללו הם אסמכתאות בלבד, כפי שכותב השדי חמד (חמץ ומצה טו, א, ג) "וודאי לא הוּוּ אלא רמז ואסמכתא בעלמא". מכל מקום, כל ההסברים הללו קובעים שארבעת הכוסות נקבעו בגלל סיבה רעיונית כלשהי, והם פוזרו במקומות משמעותיים לאורך הסדר. ארבעת הכוסות מלמדים על עניין רוחני – שלרוב קשור לתחושת החירות בעקבות הגאולה ממצרים – ורק לאחר קביעתם חכמים הגדירו באלו חלקים במהלך הסדר יש לשתותם.

לעומת זאת, ישנו כיוון שונה לחלוטין הרואה את ארבע הכוסות כחלק ממבנה הסדר עצמו. לפי גישה זו, הכוסות לא נתקנו כמצווה עצמאית וכעניין עצמאי אלא כהשלמה לתכנים הנאמרים בליל הסדר: כוס ראשונה לקידוש, כוס שנייה להגדה, כוס שלישית לברכת המזון, וכוס רביעית להלל. כך ניסחו זאת בעלי התוספות (סוכה לח, א ד"ה מי) "לא תקינו ארבע כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה". וכן בשדי חמד (שם) "דבלא הני

14 רש"י בהמשך המסכת (קח, א ד"ה ארבע, על דברי ר' יהושע בן לוי "נשים חייבות בארבע כוסות") מביא טעם אחר לשתית ארבע הכוסות: "שלושה כנגד שלושה כוסות שנאמרו בפסוק זה – וכוס פרעה ביד – ורביעי ברכת המזון". לכאורה יש לשאול מדוע רש"י שינה את טעמו כאן לעומת פירושו המקורי שהובא לעיל. עיין בכלי חמדה (פרשת בא פרק א), תורה תמימה (בראשית מ, ו), שדי חמד (חמץ ומצה טו, ו) ועוד.

טעמי נמי כך נראה לחז"ל לתקן להודות לה' ארבע פעמים בלילה הזה".<sup>15</sup> אם נקבל את שיטת התוספות, הרי שאין לארבע הכוסות חשיבות מספרית בפני עצמה, אלא מדובר בברכות שנאמרות על הכוס, והמספר ארבע הוא תוצאה של תוכן הברכות ולא להפך.

נראה כי שני הכיוונים הללו – הכוסות כמבטאות חירות, או הכוסות שנועדו ללוות את הנאמר בליל הסדר – מתפרסים לאורך הדיונים השונים בסוגיית ארבע הכוסות. אם אכן הכוסות מלוות את תוכן הסדר בלבד, אזי שתייתן איננה מצווה עצמאית. אך אם הן נתקנו כחלק מהבעת חירות, הרי שיש להן משמעות עצמית גם בלי הברכות הנאמרות עליהן.

לסיכום, השאלה העקרונית היא האם הכוסות נתקנו מצד עצמן וחכמים הצמידו אותם לנקודות עוגן בליל הסדר, או לחלופין הכוסות מראש נקבעו כדי לתת מעמד של חשיבות לטקסטים מסוימים במהלך הסדר.

## 2. שתאן בבת אחת - מחלוקת רש"י ורשב"ם

הגמרא (פסחים קח, ב) דנה במקרה שבו אדם שותה את כל ארבע הכוסות בבת אחת "שתאן חי יצא, שתאן בבת אחת יצא". הגמרא מסבירה כי אם שתאן חי, כלומר ללא מזיגה "ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא". ואם שתאן בבת אחת "ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא". רש"י (שם ד"ה בבת) מסביר שמשמעות השתייה בבת אחת היא שהאדם "עירה ארבעתן לתוך כוס אחד", כלומר מזג את כל ארבע הכוסות לכוס אחת ושתה אותם בבת אחת. מי שמזג את ארבע הכוסות לכוס אחת ושתה אותן בבת אחת לא יצא ידי חובת ארבע הכוסות, כיוון ש"אין זו מצווה שלימה". כלומר, לדעת רש"י קיימת חובה בסיסית של שתיית יין, אך ההידור הוא לשתות אותן באופן נפרד "מצווה

15 ניתן להציע כי גם הר"ן (על הרי"ף; פסחים יט, א) סובר שהכוסות תוקנו כדי ללוות את הברכות, כפי שהוא כותב: "תקנו חכמים לארבע ברכות ארבע כוסות". עם זאת, בהמשך (כו, א) הוא כותב הפוך, שברכת המזון הוצמדה לכוס השלישית "דעיקר תקנתא משום חירות, אלא כיון דאיתהא עבדינן ביה מצות ברכה". מדבריו עולה שהחירות היא היסוד המרכזי בתקנת ארבע הכוסות, והברכות נאמרות עליהן רק מכוח קיומן של הכוסות, ולא להפך. בכך נראה כי הוא אינו סובר כתוספות, ולכאורה יש כאן סתירה בדבריו וצ"ע.

נעיר כי אם נקבל את התפיסה שהכוסות תוקנו מלכתחילה כמלוות את התוכן שנאמר בליל הסדר, מתבטלת לחלוטין השאלה שהעלו הראשונים – מדוע דווקא הכוסות מסמלות חירות ולא מרכיבים אחרים של הסדר, כמו האכילה? הכוסות נוסדו לאו דווקא כביטוי של חירות, אלא ככלי שמאפשר את הפיכת התוכן בליל הסדר למשמעותי וחגיגי. ראייה לכך ניתן למצוא בדברי רבינו פרץ (פסחים צט, ב). וכן ראה גם בהגדת בעל הרוקח, שכותב "ד' כוסות שאי אפשר לפחות - אחד לקידוש היום... שני להגדה... שלישי למזונו... רביעי להלל".

שלמה". דבריו מעלים שאלה: מהו בדיוק החיוב הבסיסי של "ידי יין" לדעת רש"י, ומהיכן לדעתו נלמדת החובה לשתות כמות של ארבע כוסות בליל הסדר?

לעומתו, רשב"ם (שם ד"ה בבת) מסביר שהמקרה עליו מדברת הגמרא הוא שהאדם שתה את כל ארבע הכוסות אחת אחרי השנייה, כפי שנהוג, אך לא על פי סדר ההגדה. לדעתו, כדי לצאת ידי חובת ארבע כוסות אין זה מספיק לשתות ארבע כוסות של יין בנפרד זה מזה, אלא האדם חייב לשתות אותם בזיקה ישירה לתוכן של ליל הסדר ולרצף המסוים באמירת ההגדה. לדידו, אם הכוסות לא נשתו במקומותיהן הנכונים במהלך הסדר, אין בכך קיום תקין של המצווה. רשב"ם דוחה את פירוש רש"י על כך שמזיגת כל הכוסות לכלי אחד יכולה להיחשב כהתקיימות המצווה, ומסביר "דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד" כלומר פירושו של רש"י בכלל לא מתחיל, שהרי אין כאן ארבע כוסות כלל, אלא שתיית כמות גדולה של יין בכוס אחת. אך גם על שיטתו של הרשב"ם יש קושיא, כיצד מהחובה של "ידי ארבע כוסות" הוא למד שיש עניין לשתותם על פי הסדר?<sup>16</sup>

ניכר שהמחלוקת בין רש"י לרשב"ם משקפת שתי גישות שונות להבנת יסוד מצוות ארבע הכוסות.<sup>17</sup> לדעת רש"י, עיקר התקנה נוגעת לעצם שתיית היין במהלך הסדר, אך

16 ראוי לציין שביחס למשמעות הביטוי "ידי יין" כאשר היין אינו מזוג, מפרש רשב"ם (שם ד"ה ידי יין) שיצא ידי חובה "משום שמחת יום טוב". הראשונים הקשו על כך, שכן בגמרא בפסחים (עא, א) עולה שאין חובה של שמחת יום טוב בלילה הראשון של החג. ניתן ליישב זאת, למשל, על פי דברי ספר החינוך (מצוה פט): "נוהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד". לפי דבריו של החינוך תחילת המועד מתחילה מהקרבן קרבן הפסח - ערב חג המצות. גם הר"ח (פסחים צח, א) כותב: "דהא משעת הפסח כיום טוב חשיב שאומר בו הלל, לפיכך לא חל עליה אנינות" (לעניין זה עיין גם בשו"ת שאגת אריה, סימן סח). ובכל זאת, גם אם נסביר שיש מימד של שמחה בלילה זה, עדיין קשה להבין מדוע נדרשות ארבע כוסות כדי לצאת ידי חובת שמחת יום טוב, כפי שכבר הקשו תוספות על אתר (ד"ה ידי).

17 הירושלמי (פסחים י, א) שואל: מאחר שהלל ניתק מארבע הכוסות (כיוון שהוא עבר להיאמר בבית הכנסת), האם ניתן לשתות את כל הכוסות בבת אחת - "מהו לשתותן בכרך אחד?" יש אחרונים שביקשו להוכיח מכאן כדעת רש"י (עיין בפירושו של בעל יפה עיניים), משום שלשון "כרך אחד" מרמז שכל הכוסות מצויות בכלי אחד. אולם נראה סביר יותר להוכיח דווקא כדעת רשב"ם (וכך גם סבר רבינו דוד בפירושו לסוגיה, ד"ה שתאן), שכן השאלה הנסותרת בירושלמי עוסקת בכך שאם אין הלל בעת קיום הסדר, אפשר לשקול לסדר את הכוסות בלא תלות בהלל, כלומר לשתותן בנפרד מהתוכן הנאמר.

המהר"ל (גבורות ה', פרק מח) מבקש להסביר שהמחלוקת בין רש"י לנכדו, רשב"ם, נעוצה בשאלה האם שיעור השתייה נמדד לפי הכוס או לפי האדם. לדעת רש"י, החיוב נקבע לפי שיעור

חכמים תיקנו שהשתייה תהיה בארבע כוסות נפרדות, על מנת לשוות לה אופי מיוחד בלילה זה. שתייה רצופה איננה הדרך המועדפת, אך עדיין יש בה קיום מסוים של החיוב. ובכל זאת, כדי להתחבר לעקרון שהנחה את חכמים בתקנה של ארבעת הכוסות, יש לשתותן כל כוס בנפרד - כדי שניזכר בעיקרי החירות 'והוצאתי' 'והצלתי' 'וגאלתי' 'ולקחתי'. לעומת זאת, לדעת רשב"ם, שתיית ארבע הכוסות נובעת ישירות מהמבנה והמאמרים שנאמרים בסדר, והכוסות הן חלק בלתי נפרד ממנו. ממילא, הדרך שיש לקיים את מצוות ארבעת הכוסות היא לשתות אותם בזמנים מסוימים בתוך הסדר.

לא מפתיע ששיטה זו של הרשב"ם מקבלת חיזוק בדברי התוספות (ד"ה בנת) "נראה כפירוש רשב"ם ששתאן רצופין". כבר הצענו ששיטת התוספות היא שהכוסות תוקנו כדי לתת מעמד וחשיבות להלל לברכת המזון ולקידוש - ואם כך הם ממשיכים בשיטתם גם במחלוקת זו. בכך, התוספות מחזקים את ההבנה של רשב"ם כי הכוסות אינן רק עניין של שתיית יין, אלא הן כלי שמלווה את אמירת ההגדה, בדומה לכוס של ברכה בקידוש.

הגרי"ז (מובא בחידושי הגר"ח על הש"ס, פסחים קח, ב) מסביר כי ניתן להבין את עמדתו של הרשב"ם לאור דבריהם הנוספים של התוספות (צט, ב ד"ה לא השני) על המשנה הראשונה בפרק ערבי פסחים. התוספות מציעים שם כי ניתן להוציא ידי חובה את בני הבית בארבע הכוסות, בדומה לקידוש "סברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל

השתייה של האדם. לכן, אם שתה כמות המצטברת לארבע כוסות - אפילו אם היו בכלי אחד - הוא יצא ידי חובה. לעומת זאת, לדעת רשב"ם, החיוב הוא לשתות את רובו של כל כוס בנפרד כיוון ששיעור השתייה נקבע על פי הכוס. לפיכך, גם אם שתה כמות גדולה מאוד מתוך כוס אחת, אין זה מועיל, שכן הוא לא קיים את חובת ארבע הכוסות כפי שתוקנה - שתייה מתוך ארבע כוסות נפרדות. כלומר נחלקו הסב ונכדו האם עיקר התקנה הוא עצם שתיית היין בארבע מנות נפרדות (כשיטת רשב"ם), או שהדרישה היא רק לצרוך כמות מסוימת של יין, והחלוקה לארבע כוסות אינה אלא דרך אחת להשגת מטרה זו (כשיטת רש"י).

ניתן להציע עוד שהמחלוקת בין רש"י לרשב"ם בנוגע לארבע הכוסות קשורה למחלוקת נוספת שלהם בהמשך העמוד. הגמרא (פסחים קח, ב) קובעת "אידי ואידי חד שיעורא, כדי מזיגת כוס יפה היינו רביעית". רש"י (ד"ה כדי) מסביר שהסלקא דעתך של הגמרא היא שמספיק רביעית אחת לכל ארבע הכוסות יחד, ולא שכל אחת מהן דורשת רביעית בפני עצמה. לעומת זאת, רשב"ם (ד"ה אידי) מפרש שהסלקא דעתך היא שאין צורך שרביעית תהיה בכל כוס בנפרד, אלא ייתכן שהשיעור הנדרש לכל כוס קטן יותר. גם כאן ברור שרש"י לא סובר שיש עניין בשתייה ממספר כוסות - ולכן אפשר לשתות רביעית בכל הכוסות יחד. הרשב"ם לעומת זאת כן סובר שיש עניין לשתות בארבע כוסות, אך השיעור שלהם אינו חייב להיות רביעית כל אחת. התפיסה הכללית של רשב"ם, היא שהתקנה דורשת שתייה מתוך ארבע כוסות נפרדות, ואילו לדעת רש"י, עיקר החיוב הוא שתיית היין, בעוד שחלוקת השתייה לארבע כוסות היא רק תנאי טכני ולא מהותי.

השנה". מדברים אלו עולה כי לדעת התוספות, אין בהכרח חיוב אינדיבידואלי על כל אדם לשתות בעצמו, אלא עיקר התקנה נובעת מהיות ארבע הכוסות כוסות של ברכה, בדומה לכוסות קידוש והבדלה. דין זה הוא ייחודי לקידוש והבדלה - ומכאן מקור נוסף לכך שהתוספות מבינים שארבעת הכוסות תוקנו ככוסות של קידוש והבדלה, ולא כעניין בפני עצמו. משמעות הדבר היא ששתיית הכוסות אינה מטרה בפני עצמה, אלא נועדה ללוות את התוכן הנאמר עליהן, בין אם בקידוש, בהגדה או בברכת המזון.

ראיה נוספת לכך שזו שיטת התוספות מצויה במקום אחר (פסחים קה, ב ד"ה רובא), שם הם אומרים שכדי לצאת ידי חובת ארבע הכוסות, יש לשתות לפחות מלא לוגמיו, כמות שנדרשת גם בכוס של ברכה. חיוב זה מחזק את ההבנה כי הכוסות אינן עומדות כמצווה עצמאית, אלא הן חלק מהמבנה ההלכתי של ברכות הנאמרות בליל הסדר.

בניגוד לדבריהם של התוספות, שנדרש לשתות לפחות מלא לוגמיו בכוסות, הרמב"ם סובר אחרת. הרמב"ם (ו, ט) פוסק כי יש לשתות כדי רוב הכוס, ולא רק מלא לוגמיו, כפי שנדרש בכוס של ברכה רגילה. ניכר שהרמב"ם הבין שעיקר דין ארבעת הכוסות אינו שווה לכוסות של ברכה, אלא כנראה דין מיוחד בפני עצמו. הדרישה לשתייה בכמות גדולה יותר מצביעה על כך שהמצווה איננה רק טקס נלווה לברכה, אלא חלק אינטגרלי מהחוויה של דרך חירות, כפי שגם נסביר להלן בשיטתו.

יוצא שהרמב"ם לומד כרש"י שארבע הכוסות הן תקנה עצמאית הנוגעת לעצם שתיית היין בליל הסדר, ללא קשר הכרחי לברכות ולתכנים הנאמרים עליו. כך מתבהרת התמונה: לדעת התוספות והרשב"ם, שתיית ארבע הכוסות היא חלק ממסגרת ברכות ליל הסדר, ולכן ניתן להוציא אחרים ידי חובה, ויש לדמותן לכוסות קידוש והבדלה. מצוות ארבע הכוסות איננה אלא אמצעי טכני-הלכתי להעצמת קריאת ההגדה וברכת ההודאה, בדומה לאופן שבו אנו מקדשים על היין בשבת ובחגים. מאידך, לדעת רש"י והרמב"ם, המצווה היא עצם שתיית היין כחלק מהבעת החירות, ולכן כל אדם מחויב לשתות בעצמו, והכמות הנדרשת לשתייה גדולה יותר מכוס של ברכה רגילה.<sup>18</sup>

18 המהר"ל מקשה על דברי התוספות וטוען שאין להשוות בין קידוש לארבע כוסות, משום שארבע כוסות מטרתן בעצם שתיית היין, בעוד שקידוש מטרתו לכבד את תוכן הקידוש ולא דווקא את השתייה עצמה. אולם, קושייה זו אינה קשה לשיטת התוספות, שכן לדידם באמת כל מטרת ארבעת הכוסות היא ליווי של התוכן הנאמר כמו בקידוש. מתוך הבנה זו ניתן להסביר את שיטת רש"י (פסחים קטז, א ד"ה וכו'אן) שלפיה מוזגים את הכוס לפני מה נשתנה ולא לפני אמירת ההגדה דווקא, כיוון שאין סיבה לשתות את הכוס בזיקה להגדה. מחלוקת זו בין רש"י לרשב"ם יכולה להשפיע גם על שאלה הלכתית נוספת: האם ניתן להקדים את ליל הסדר, כפי שניתן להקדים את כניסת השבת בקבלת שבת מוקדמת. השולחן ערוך (או"ח

### 3. שיטת הרמב"ם - ארבע כוסות כחלק מהבעת חירות

נעיין בדבריו של הרמב"ם, כדי להוכיח שלשיטתו ארבעת הכוסות הם חלק משמעותי מהחוויה של החירות בליל הסדר. לרמב"ם יש שיטה ייחודית בסוגיה לעיל, והיא מתבססת על גרסת הרי"ף בגמרא "שתאן חי יצא ידי ארבע כוסות ולא יצא ידי חירות, שתאן בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות". כך מופיע במפורש בדבריו (חמץ ומצה ז, ט):

שתה ארבע כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ארבע כוסות, ולא יצא ידי חירות. שתה ארבע כוסות מזוגין בבת אחת, יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבע כוסות.

מדברי הרמב"ם עולה הבחנה ברורה בין שני יסודות במצוות שתיית ארבע הכוסות: מחד עצם חובת שתיית ארבע הכוסות - קיום התקנה של שתיית ארבע כוסות של יין במהלך ליל הסדר, ומצד שני הבעת חירות - יצירת תחושת חירות באמצעות אופן השתייה והסיטואציה שבה היא מתבצעת. אם אדם שותה יין שאינו מזוג (כלומר יין חזק שאינו נעים לשתייה), הוא אמנם יוצא ידי חובת שתיית ארבע הכוסות, אך הוא אינו מקיים את מצוות הבעת חירות, שכן שתיית יין חזק איננה נחשבת ביטוי של חירות אלא של כורח. מאידך, אם אדם שותה את הכוסות בבת אחת, הוא אמנם מביע בכך חירות - שהרי הוא מרשה לעצמו לשתות יין באופן חופשי - אך הוא אינו מקיים את מצוות ארבע הכוסות כפי שתוקנה, כיוון שחכמים קבעו שיש לשתותן בזמנים נפרדים לאורך הסדר. צריך לעמוד על החלוקה הזו, מהיכי תיתי שיש שני דינים בארבע כוסות? הרעיון הזה מתבהר מתוך דברי הרמב"ם עצמו (שם ז, ו):

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים... ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין.

תעב, א) פוסק: "לא יאמר קידוש עד שתחשך", והמגן אברהם (שם, ס"ק א) מסביר: "דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות, וכולן צריכים להיות בלילה". מדבריו נראה כי הקידוש בליל הסדר אינו קידוש רגיל אלא חלק מיוחד מתקנת ארבע הכוסות, ולכן אין אפשרות להקדימו. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם, שלפיהם יש ייחודיות הלכתית בארבע הכוסות. לעומת זאת, ה"ט"ז (שם) מסביר את האיסור לקדש מוקדם באופן שונה: "הפסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך שיהיה בשעה ראויה למצה". כלומר, הקידוש חייב להיות מחובר לסעודת המצה, ולכן כל עוד אין אפשרות לאכול מצה, אין אפשרות לקדש. ניתן לזהות כאן פער בין שיטותיהם: לדעת המגן אברהם, היין בלילה הזה מוגדר באופן ייחודי כחלק ממצוות ארבע הכוסות, ולכן אי אפשר להקדימו; ואילו לדעת ה"ט"ז, הקידוש עצמו הוא קידוש רגיל, אלא שההגבלה נובעת מהתלות שלו בסעודת המצה.

מדברים אלו עולה כי מטרת שתיית היין בליל הסדר איננה רק מסגרת טקסית, אלא חלק מתהליך שבו האדם מראה את עצמו כמי שיצא לחירות. הסיבה ששונים ארבע כוסות היא מפני ש"חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". הגרי"ז (מובא בחידושי הגר"ח על הש"ס, פסחים קח, ב) מסביר כי לפי הרמב"ם, ארבע הכוסות אינן רק דרך ללוות את הטקסטים הנאמרים בליל הסדר, אלא יש להן מטרה עצמאית להדגיש את חוויית החירות שהאדם צריך לחוות בלילה זה. ניכר שכך גם סבר המאירי (פסחים קיז, ב): "ארבע כוסות אלו לא לברכות נתקנו, אלא הברכות נתקנו להם".<sup>19</sup> לפי הבנה זו, מצוות שתיית ארבע הכוסות בליל הסדר אינה דומה לכוס של קידוש בשבת או ליין הנאמר על ברכת המזון, אלא היא מצווה ייחודית שמטרתה לעורר את תחושת השחרור והגאולה. וכך כותב הגרי"ז: "המבואר מדבריו, דעיקר חיוב דארבע כוסות אינו משום דמצות סיפור הוא על היין, רק הוא חיוב מיוחד משום דרך חירות". החובה לשתות ארבע כוסות לא נובעת מכך שצריך לומר את התוכן על היין, אלא מתוקף הבעת החירות שאדם מרגיש ביציאתו ממצרים.

מעתה, ניתן להבין טוב יותר את גרסת הגמרא כפי שהבינו אותה הרמב"ם והרי"ף. לדעת הרמב"ם, תקנת ארבע הכוסות נובעת בראש ובראשונה מהדרישה לבטא "דרך חירות" כלומר, עצם שתיית הכוסות נועדה לשמש כהצהרת חירותו של האדם בליל הסדר. עם זאת, לצד יסוד זה קיים גם דין נוסף - הצורך לשתות את הכוסות בהתאם לסדר אמירת ההגדה. לאור הבחנה זו, ניתן להבין מדוע, לשיטת הרמב"ם, אדם עשוי לצאת ידי חובת חירות מבלי לצאת ידי חובת ארבע הכוסות, ולהיפך.

19 בהתאם לדבריו של המאירי, הוא גם פוסק כי החובה להסב חלה לא רק בעת האכילה והשתייה, כפי שפסק הרמב"ם, אלא גם בעת אמירת ההגדה וההלל: "הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם". לדעתו, ההסבה אינה פרט היסטורי או תנאי בקיום מצוות האכילה, אלא חובת יסוד בלילה הזה - כל שהאדם מרבה לבטא את חירותו, בין במאכל, בין במשקה ובין באמירת דברי שבת, הרי זה משובח.

שמעתי מהרב אשר וייס שהתוספות אינם מסכימים עם העיקרון של המאירי, כפי שניתן לראות בדבריהם (פסחים קח, א ד"ה כולהו) "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה". הדגשת הביטוי 'בשעת שתייה' נועדה לשלול את גישת המאירי, שלפיה יש להסב גם באמירת ההגדה וברכת המזון. המאירי תופס את חוויית ליל הסדר בצורה קיצונית במיוחד: ההסבה נעשית לאורך כל הסדר, כולל באמירת ההגדה וברכת המזון, והיין נתפס כבעל ערך עצמאי שיש לשתותו ללא קשר לברכות. בנוסף, ניתן לראות גישה זו גם בהתייחסותו למרור (עיין בנספח שנוגע בסוגיית מרור) - לדעתו, אין צורך בצמח מסוים, אלא ניתן לקחת כל ירק מר, משום שעיקר העניין הוא תחושת המרירות. במבט כולל, נראה כי לשיטתו של המאירי עיקר ליל הסדר הוא החוויה הרגשית והחושית: מצד אחד, חוויית הקושי והכאב שבשעבוד, ומצד שני, תחושת החירות, ששניהם צריכים לבוא לידי ביטוי באופן קיצוני.

הגרי"ז מבסס את דבריו על הגמרא (פסחים קיז, ב) העוסקת בכוס השלישית. המשנה שם קובעת שעל כוס שלישית מברכים המזון, ועל כך מביאה הגמרא: "אמר ליה רב חנן לרבא: שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס! אמר לו: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה". הגרי"ז מסיק מכאן שהגמרא רואה את תקנת ארבע הכוסות כמבוססת על דרך חירות, ורק לאחר מכן חכמים צירפו לכל כוס תוכן מסוים. נקודה זו מהווה קושי לדעת התוספות והרשב"ם, שכן לפי שיטתם, ארבע הכוסות אינן עומדות בפני עצמן, אלא מטרתן ללוות את אמירות ההגדה והברכות.<sup>20</sup>

ניתן כבר לראות שמחלוקת זו בין הרמב"ם לשאר הראשונים מקבילה לדין בהגדרת מצוות ההסבה. כפי שהרמב"ם קובע כי ההסבה היא חלק בלתי נפרד מהבעת החירות של האדם, כך הוא רואה את שתיית היין כחלק מהחוויה הזו.

#### 4. שתייה בעת קריאת ההגדה

המחלוקת בנוגע למהות ארבע הכוסות משליכה גם על שאלה נוספת - האם מותר לשתות יין במהלך אמירת ההגדה? בעל המאור (פסחים יט, א) מציין בדרך אגב כי אם אדם רוצה לשתות בתוך ההגדה - הרשות בידו. לעומת זאת, הרמב"ן במלחמות ה' (שם) חולק עליו בחריפות, וכותב כי "חס ושלום שלא התירו אלא בין כוס לכוס, אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה". מדבריו עולה במפורש כי שתייה בתוך ה'מגיד' אסורה, שכן היא מהווה הפסק ומנתקת את הכוס מתפקידה הייעודי. לפי גישה זו, חכמים התירו שתייה בין הכוסות בלבד, אך ברגע שנמזגה הכוס השנייה - האדם מחויב להתמקד באמירת ההגדה ואין מקום לשתייה נוספת. נמצא שבעל המאור והרמב"ן חלוקים אם ההיתר לשתות בין הכוסות הוא היתר גורף לאורך כל הסדר, או שמא מדובר בהיתר מוגבל - הנוגע רק לפרקי הביניים שבין קטע לקטע, אך לא בשעה שקוראים את קטעי ההגדה המרכזיים.

שו"ת להורות נתן (יג, כא) מציע שהמחלוקת בין בעל המאור לרמב"ן קשורה לשאלה היסודית בנוגע למהות ארבע הכוסות. לדעת בעל המאור, כוסות אלו אינן תלויות בהגדה עצמה, אלא הן תקנה נפרדת, ולכן שתייה נוספת אינה פוגעת בקיום המצווה. מאחר שלפי שיטתו הכוסות הן בעיקר ביטוי של חירות, אין משמעות לפסקי זמן מוגדרים, וכל עוד שותים את ארבע הכוסות במסגרת הסדר - אין בעיה בהפסקת שתייה נוספת. מנגד, לדעת הרמב"ן והרי"ף, כוסות הסדר לא נתקנו באופן עצמאי אלא

20 רא"מ הורוויץ (חידושו לפסחים קיז, ב) העיר כי רשב"ם כלל לא גרס את הביטוי 'דרך חירות' בגמרא, ולכן לפחות לשיטת רשב"ם יש בכך פחות קושי.

כהשלמה לתוכן ההגדה, ולכן כל שתייה נוספת במהלך ה'מגיד' פוגעת במעמד הכוסות וגורעת ממשמעותן.

ניתן לחזק את ההבנה שזוהי גישתו של הרמב"ן מדיוק נוסף: הוא אינו כותב רק "שלא התירו אלא בין כוס לכוס", אלא מוסיף כי "משהתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה". מכאן בהחלט ניתן להסיק שמבחינתו הכוס איננה רק כוס של שתייה או חירות, אלא חלק ממסגרת ההגדה עצמה - מצוות הכוס היא אמירת ההגדה עליה, ולא רק שתייה ממנה. אם כן, גם במחלוקת זו משתקפת ההבחנה שהוצגה לאורך הדיון - האם הכוסות הן חלק אינטגרלי מהסדר וקשורות ישירות לאמירות ההגדה, או שמא הן תקנה נפרדת שמטרתה הבעת חירות באופן עצמאי.

אך ייתכן וניתן לקחת את דבריו של הרמב"ם צעד נוסף קדימה, ולהציע שהוא רואה את ארבעת הכוסות כחלק ממהלך גדול יותר בליל הסדר. לשיטתו, חוויית ליל הסדר כה חזקה, עד כי היא יוצרת אצל האדם הכרה פנימית עמוקה של חירות, והכרה זו צריכה לבוא לידי ביטוי ממשי בהתנהגות הלילית שלו. תחושת החירות הזו מתממשת באמצעות שני אמצעים מרכזיים: מצוות ההסבה ושתיית היין. שניהם אינם רק ביטוי חיצוני אלא אקטים מוחשיים המעצימים את חוויית הגאולה והמעבר משעבוד לגאולה. ניכר שלפי הרמב"ם היין עצמו אינו רק כוס של ברכה, אלא כוס שמחה וחירות, ולכן שתייתו צריכה להיות נעימה ומותאמת לאדם: "שתהיה שתייה עריבה, הכל לפי היין, ולפי דעת השותה". אין מדובר בכוס פורמלית כמו קידוש או הבדלה, אלא בכוס שתכליתה להעצים את החירות האישית של האדם, ולהשרות עליו תחושת שחרור אמיתית.<sup>21</sup> מעבר לכך, כפי שראינו בדיני ההסבה, לדעתו אין לצמצם את חובת ההסבה

21 ייתכן וניתן לקשר את המהלך הזה של הרמב"ם אל גמרא מפורשת. הגמרא בפסחים (קח א) קובעת כי יש להסב בכל ארבע הכוסות, אך בנוגע לשאלה באילו מהן יש חיוב הסבה הובאה מחלוקת בין שתי שמועות: השמועה הראשונה גורסת כי יש להסב בשתי הכוסות הראשונות, כיוון ש"השתא הוא דקא מתחלא לה חירות", כלומר, תחושת החירות מתעוררת בתחילת הסדר, בשלב סיפור יציאת מצרים. לעומת זאת, השמועה השנייה טוענת כי ההסבה נדרשת דווקא בשתי הכוסות האחרונות, כיוון ש"היא שעתא דקא היא חירות", כלומר, רגע החירות האמיתי מתרחש בסוף הסדר, לאחר שבני ישראל כבר נגאלו. המחלוקת הזו משקפת שני רבדים בתוך ארבע הכוסות: הראשון - ליווי ההגדה והסיפור של יציאת מצרים, והשני - שעת החירות בפועל, שבה האדם מסיים את סעודתו ומשלים את חוויית הגאולה.

פשוט שמהגמרא עולה כי כל ארבע הכוסות יחד מהוות ביטוי כולל של חירות. שתייתן איננה רק עניין פרקטי של ליווי אמירות מסוימות, אלא הן חלק אינטגרלי ממבנה הלילה וממחישות את תחושת השחרור. אך אולי הפער בין שני הטעמים הללו מעמיד את היסוד שהסברנו ברמב"ם. בשמועה השנייה לא מדובר רק בכוסות שמזכירות חירות שבעבר - אלא בכוסות מהותיות שכל

רק לאכילות מסוימות - מי שרוצה לממש את ליל הסדר כראוי חייב להפוך את כל ישיבתו בלילה הזה לישיבה של חירות. ככל שהאדם מרבה לנהוג בדרך חירות - הרי זה משובח, שהרי זה ביטוי לחירות שהאדם מרגיש בליל הסדר.<sup>22</sup>

אם דברים אלו נכונים, השאלה המרכזית שעולה מעתה היא כיצד הבין הרמב"ם שהחירות צריכה להיות טבועה כל כך עמוק בתודעת האדם? נראה כי כדי לענות על כך נצטרך לבחון את תפיסת ההלל והודאת השירה בליל הסדר, שכן הם משלימים את תהליך ביטוי החירות, כפי שיבואר בהמשך.

## ד. הלל

### 1. ברכת ההלל

מרכיב מרכזי בליל הסדר הוא אמירת ההלל, ונחלקו הראשונים האם יש לברך עליו בתחילתו. סוגיה זו מורכבת וכוללת ראיות רבות לכל צד, ולכן ננסה להציג את עיקרי הדברים שנוגעים לעניינינו. התוספות בברכות (יד, א ד"ה ימים) כותבים: "בלילי פסחים יש שמברכין פעמיים - בתחלה לקרות, ואחר הסעודה לאחר שפוך מברכין לגמור". עם זאת, הם ממשיכים ומביאים את דעת ר' יהודה (מבעלי התוספות), החולק על כך בתוקף: "אומר ר' יהודה דזו היא תמיהא גדולה, מאחר שבירך קודם אכילה אמאי מפסיק ואוכל בינתים... אנו שמפסיקין לאכול אין לנו לברך כלל לא בתחלה ולא בסוף". לפי דבריו של ר' יהודה המובאים בתוספות, אין לברך על ההלל בליל הסדר משום שהאכילה מפסיקה את רצף האמירה, ואילו התוספות עצמם מעידים כי יש הסוברים שכן מברכים. יסוד דבריו של ר' יהודה מופיע כבר בתשובות הגאונים (סי' קב), שם כותבים רב האי גאון ורב צמח גאון: "אין מברכים עליו בלילי פסחים לגמור". לפי שיטה זו, אמירת ההלל בליל פסח שונה מאמירות אחרות של ליל הסדר, ולכן אין לברך עליה.

מהותן לעורר את תחושת החירות שבוערת באדם כעת. זו דרכו של הרמב"ם שסובר שבכוסות יש תקנה מהותית המעצימה את חוויית החירות ולא רק כוסות של ברכה הנלוות לתוכן מילולי. כפי שהוצע לעיל, ניתן לקרוא ברמב"ם את מצוות ההסבה כדעת הרא"ש, הרואה בה פרט בתוך המצוות ואין לה דין עצמאי. עם זאת, לאור ההבנה שההסבה נובעת מדין החירות שאדם חווה בלילה הזה בעקבות סיפור יציאת מצרים, ברור כי הגדרתה רחבה בהרבה מפרט פרקטי במצוות כדעתו של הרא"ש. הרב אשר וייס, בשיעורו על הסבה, הציע בתחילה כי הרמב"ם סבור כרא"ש, ורק רואה עניין להוסיף בהסבה, כפי שמוסיפים בסיפור יציאת מצרים. אולם, בשל ניסוחו של הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז, ו) "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים... ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות, והוא מיסב דרך חירות" נראה בבירור שההסבה במהלך הסעודה היא חלק מהגדרת המצווה עצמה, ולא תוספת גרידא.

הרמב"ן (פסחים ק"ה, א) חולק על שיטה זו של הגאונים, וסובר שיש לברך על ההלל בליל פסח: "הלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את ההלל... ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה". לשיטתו, ההלל בליל הסדר הוא חלק בלתי נפרד ממצוות החג, ואין הלל ראוי יותר לברכה מאשר זה הנאמר בליל הגאולה.<sup>23</sup> כפי שהרמב"ן מביא סברא שמברכים על ההלל בליל הסדר, כך גם רב האי גאון שסובר שאין מברכים על ההלל מבסס זאת על הבחנה עקרונית: "ואין אנו אומרים אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה". כלומר, בליל הסדר ההלל אינו מצווה של קריאה פורמלית, אלא שירת הודיה ספונטנית, ועל שירה אין מברכים. שיטה זו מעלה שאלה: מהו ההבדל בין הלל של קריאה להלל של שירה, ומדוע זהו נימוק מספיק להימנעות מברכה? ניסוח דומה, מופיע בשו"ת הר"י מיגאש (סימן מד), הכותב כי אין לברך על ההלל משום ש"לאו מצווה היא... אלא כעין שמחת בעלים היא, ונתנית שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה". מדוע רואה הר"י מיגאש את ההלל בליל פסח כעניין של שמחה פרטית ולא כחובה מצוויתית?

## 2. קריאה ושירה

דבריו של רב האי גאון מכריחים אותנו לחזור ולבחון את ההלל בליל הסדר מחדש, ולעמוד על ההבדלים בינו לבין ההלל המוכר מכל השנה. ההלל בליל הסדר נבדל משאר אמירות ההלל במהלך השנה בשלושה היבטים: בזמן, בחלוקה שלו ובאופן שבו הוא נאמר:

א. מבחינת הזמן, ההלל בדרך כלל נאמר ביום, כפי שנפסק במשנה במגילה (כ, ב): "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל". בשונה מכך, את ההלל בליל הסדר אנחנו אומרים דווקא בלילה, ויש לעמוד על הבדל זה.<sup>24</sup>

23 הרמב"ן אף מתייחס לטענה כי ההפסקה באמצע ההלל היא בעייתית: "ההפסקה שנתקשית על הגאונים... אינו הפסק, שכך התקינו למצווה וסדרו של יום הוא". לדבריו, אין לראות את האכילה כהפסק הפוגם בברכה, שכן ההלל בליל הסדר נתקן מלכתחילה על סדר ההגדה. עם זאת, דבריו של הרמב"ן מצריכים הבהרה: מדוע התקינו את ההלל בליל הסדר דווקא באופן כזה שבו יש הפסקה משמעותית? לשאלה הזו עוד נחזור בהמשך, אך נרצה לעסוק תחילה בשיטתם של הגאונים.

24 את הסתירה לדין המשנה, ניתן להסביר בכך שהמשנה עוסקת רק בהיתר אמירת ההלל ביום, אך אין בכך שלילה של אמירתו גם בלילה. הוכחה טובה להצעה זו היא קריאת המגילה, שאנו יודעים כי היא נקראת גם בלילה, אף שהמשנה מזכירה אותה כקריאה ביום. עם זאת נראה שנצטרך לדחות הוכחה זו, כיוון שחוקרים כבר ציינו כי בתקופת המשנה קריאת המגילה התרחשה ביום דווקא, ולכן לא ניתן להסיק מכך מסקנה חד-משמעית. הגמרא בערכין (י, א) מונה את הימים שבהם אומרים הלל, אך אינה מזכירה את אמירתו בליל הסדר - ואולי מכאן ניתן להוכיח

- ב. מבחינת החלוקה, ליל הסדר הוא המקום היחיד שבו ההלל נחלק לשני חלקים - לפני הסעודה ואחריה. בדרך כלל, ההלל מאגד ותוחם מספר פרקי תהילים (פרקים ק"ג-ק"ח), ובאופן חריג אנחנו מחלקים את החטיבה הזו בליל הסדר. הר"ן (על הרי"ף פסחים כו, ב) מעיר על כך בפליאה "היאך קבעו הפסק זה בין שתי ברכות הללו?".
- ג. גם מבחינת האופן שבו הוא נאמר, ההלל נאמר בדרך כלל בעמידה ובבית הכנסת, ואילו בליל הסדר הוא נאמר בישיבה, סביב שולחן הסעודה.

נרצה להציע שכל שלושת ההבדלים הללו נובעים, כפי שמסביר רב האי גאון, מכך שההלל בליל הסדר נאמר בתורת 'שירה' ולא בתורת 'קריאה'.

הגרי"ז (בחידושו, סימן רי; וכן בתחילת חידושו על תנוכה) מבאר על פי דבריו של רב האי, כי קיימים שני סוגי הלל: האחד הוא ההלל הקבוע, הנאמר בתורת 'קריאה' בימים מיוחדים, והשני הוא ההלל הנאמר בתורת 'שירה', כתגובה ישירה לנס ולהצלחה מצרה. הגמרא (פסחים ק"ז, ב) אומרת: "נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". הגרי"ז מציע שהמילים "פרק ופרק" מתייחסות להלל הקבוע הנאמר בפרקי זמן קבועים, בעוד ש"צרה וצרה" מתארות את ההלל הנאמר בעקבות הצלה. ראייה לכך נמצאת גם בפסוק "הַשִּׁיר יְהִי לָכֶם כְּלִיל הַתְּקֵדֶשׁ חָג" (ישעיהו ל, כט), הקושר בין השירה שמהללת את ה' לבין גאולה ניסית שהתרחשה במפלת סנחריב. על פי דבריו, ההבדל היסודי בין שני סוגי ההלל הוא, שההלל הנאמר כקריאה תקף גם כאשר הנס אירע בעבר ולאחרים, בעוד שההלל הנאמר כשירה מחייב חוויה אישית של הישועה, כפי שמדגיש הר"י מיגאש: "כעין שמחת בעלים". וכך גם מסיק הגרי"ז: "מהחילוקים שביניהם, ההלל של שירה הוא רק על צרה שאירע לו, אבל על גאולה מצרה של חברו לא שייך שיאמר שירה על זה".

שבתקופת המשנה באמת לא היה נהוג לומר הלל בלילה. הראשונים כבר הבהירו שאין בכך הוכחה, משום שבאותה סוגיה לא נמנות אמירות הלל הקשורות למצווה, כמו קרבן הפסח (ראה ר"ן על הרי"ף פסחים כו, ב). הטורי אבן (מגילה יד, א ד"ה יציאת) מתייחס לסוגיה זו ומסביר שהמשנה מדברת אך ורק על שירת המועדות שנאמרת ביום ולא בלילה - בשונה מהלל שנאמר בעקבות מצווה ולא בעקבות מועד. בהמשך, נציע הסבר דומה לזה כדי לעמוד על מהות השירה. נראה כי הלילה משמש כתפקיד מרכזי במסכת פסחים, במיוחד לאור סוגיית הפתיחה של המסכת, העוסקת במשמעותו של הלילה. הלילה מסמל את החושך, הצרות והגלות, ולכן ייתכן שיש חשיבות להתחיל את סיפור יציאת מצרים דווקא בלילה - ולהגיע עם אור הבוקר אל הגאולה, "משעבוד לגאולה ומאפלה לאור גדול". בהקשר זה, עולה שאלה נוספת ביחס למנהג לומר הלל בליל יום העצמאות. ברור שמנהג זה מבוסס על הדגם של ליל הסדר, וייתכן וההצעה שנסביר להלן בנוגע לאמירת הלל כ'שירה' מצדיקה את האמירה בלילה.

בהתאם לכך, ניתן עתה להבין מדוע ההלל בליל הסדר נאמר דווקא בלילה. כיוון שהוא נאמר בתורת שירה, עליו להיות מחובר ישירות לאירוע הגאולה, ממש כשם שאדם שניצל מצרה פורצת מפיו שירה מיד לאחר מכן, מתוך התרגשות והודאה עמוקה. בליל הסדר, שבו חלה יציאת מצרים ומכת בכורות, הזמן המתאים ביותר לשירה הוא הלילה, הזמן שבו אירועים אלו התרחשו והותירו חותם עמוק על העם. אילו ההלל היה נאמר בתורת קריאה, היה נכון יותר לאומרו ביום, כפי שאכן אנו עושים בהלל שאומרים ביום הראשון של פסח, אז מדובר בהלל שאופיו טקסי ומובנה יותר. אך מאחר שהוא נאמר כשירה, עליו להיות צמוד לזמן הנס, כדי לשמר את האותנטיות והעוצמה של ההודאה. עם זאת, נותרו שתי שאלות עיקריות: ראשית, מה הופך את ההלל בליל הסדר לשירה ולא לקריאה? האם מדובר רק בזמן אמירתו, או שישנו אלמנט פנימי שמגדיר אותו כשירה? ושנית, כיצד ניתן לראות את הנס כאירוע אישי עבורנו, אם התרחש לפני אלפי שנים? כדי לענות על שאלות אלו, נידרש לבחון מחדש את דברי הרמב"ם, וכך נוכל להבין טוב יותר את גישתו הכללית להלל בליל הסדר ואת משמעותו העמוקה במסגרת החוויה היהודית לדורותיה.

### 3. תפיסת הרמב"ם

הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ו-י) כותב בהלכותיו:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, שנאמר "ואותנו הוציא משם"... לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד... חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין.

ניכר שחויית סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, לדעת הרמב"ם, איננה רק זיכרון היסטורי אלא חוויה ממשית שמחייבת כל אדם לראות עצמו כמי שיצא ממצרים. מכאן גם נובע שחובת ההסבה והשתייה אינה רק סממן חגיגי, אלא ביטוי ישיר לתחושת החירות שהאדם צריך להפנים. האדם צריך להרגיש שהוא בעצמו יצא ממצרים, ולכן הוא צריך להביע את חירותו. כבר עמדנו על כך שארבעת הכוסות וההסבה הינם כלים שמאפשרים לאדם להביע את חירותו הפועמת בו, כלים שמביעים תחושה פנימית עמוקה שיש בו. כל עניין ארבע הכוסות נובע מתפיסה זו של 'דרך חירות' - מאחר שהאדם חייב לראות עצמו כבן חורין שזה עתה יצא ממצרים, עליו גם לנהוג כך בכל היבטי הסעודה.

תפיסה זו מעניקה משמעות עמוקה לאמירת ההלל בליל הסדר - ומעתה גם ניתן להבין כיצד ההלל מקבל צורה של 'שירה'. מאחר שהאדם חווה את יציאתו ממצרים לא כמאורע היסטורי אלא כמציאות עכשווית, הרי שהלל זה נאמר בתורת שירה ולא

בתורת קריאה. כאשר אדם חווה ישועה באופן אישי, התגובה הטבעית היא שירה ספונטנית של הודאה, ולא קריאה טקסטית מחייבת. בכך ניתן להסביר את הקשר שבין דברי הרמב"ם לדברי בעל ההגדה: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים... לפיכך אנו חייבים להודות ולהלל". אותו "לפיכך" מחבר בין ההכרה האישית בגאולה לבין החובה להלל, שכן אין זה רק ציווי טקסי אלא תוצאה טבעית של תחושת ההצלה.<sup>25</sup> מסיבה זו כתב הגרי"ז כי "אם אין רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הרי לא שייך הלל של שירה". רק מי שמרגיש את הישועה יכול לפרוץ בשירה, ולכן ההלל בליל הסדר שונה במהותו מהלל של שאר ימות השנה.<sup>26</sup>

25 גם הרמב"ם (בהגדה שבסוף הלכות חמץ ומצה) מביא את נוסח ההגדה: "ואומר, לפיכך אנו חייבין להודות להלל לשבח לפאר...". עם זאת, בנוסח המשנה קטע זה אינו מופיע, שכן שם נאמר (פסחים קטז, ב): "מצה על שם שנגאלו... לפיכך אנו חייבין להודות להלל". נראה שלפי התנא של המשנה, חיוב אמירת ההלל נובע מעצם הגאולה, ולא בהכרח מהעיקרון של "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". עם זאת, ייתכן לקרוא גם במשנה עצמה את הרעיון של הזדהות אישית עם הגאולה, שכן בהמשכה מופיע הביטוי "למי שעשה לנו ולאבותינו", דבר המדגיש שכל אחד מבני ישראל צריך להכיר בכך שהנס התרחש גם עבורו. אם כבר עמדנו על פער זה בין נוסח המשנה לבין ההגדה, מעניין לבחון גם את ההבדלים בטעמי אכילת המצה: בהגדה שלנו מצוין כי אכילת המצה היא "על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם", ואילו במשנה נאמר בפשטות "על שם שנגאלו". נראה כי המשנה מדגישה את הקשר הישיר בין המצה לבין עצם הגאולה, בעוד שנוסח ההגדה מתמקד בפרט מסוים בתוך סיפור הגאולה – החיפזון שבו התרחשו הדברים. ניתן לשער שהמשנה שמה דגש על הרצף הלוגי, ולכן דחתה את איזכור המצה לסוף, כדי להדגיש את הקשר הישיר בין הגאולה לבין אמירת ההלל.

26 העמק ברכה (במאמר "הלל על הנס"), תלמידו של הגרי"ז, מסביר שכל שירה צריכה לכלול הן הודאה על מה שנעשה לנו והן שבח על גבורותיו ונפלאותיו של הקב"ה. ישנם דברים שבהם אנו מודים רק על מה שנעשה לנו, כמו בניית בית או קניית בגדים, ולעומתם ישנם דברים שעליהם אנו רק מברכים ומשבחים את גבורות ה' ללא קשר ישיר למה שנעשה לנו, כמו ברכת הרעם והברק. אולם בהלל של שירה, האדם משלב בין שני ההיבטים – גם הודאה אישית על הנס שנעשה לו, וגם שבח כללי על גדולתו של ה'. נקודה זו מובאת גם על ידי הרב אריאב עוזר (שיעור נד, בדין הלל), המציע לראות אותה בדברי רב האי, שמוכיח את תפיסתו מהביטוי "לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל" – שילוב של הלל על גדולת ה' עם הודאה על החסד האישי שנעשה לנו. ניתן לראות רעיון דומה בספר המצוות של הרמב"ם (מצוות עשה קנז), שם הוא כותב שיש להודות לה' גם על "מה שעשה לנו" וגם על נקמתו במצרים, כלומר שילוב בין ההיבט האישי לבין הגדלות הא-לוהית הכללית. הגרי"ז מוסיף ממד נוסף לרעיון זה, בכך שהוא מציע שהשירה צריכה להיות פרסונלית, אישית לכל אדם שקרה לו נס, ומבסס זאת על הפסוק "אשירה לה' כי גמל עלי" – כאשר ה' גומל איתי, אני שר.

הבנה זו מסייעת לחזור ולהסביר את שלושת ההיבטים הייחודיים של ההלל בליל הסדר. ראשית, ההלל נאמר בלילה לא רק בשל העובדה שהנס התרחש בלילה כפי שהצענו לעיל, אלא מפני שהאדם חש כאילו הוא עצמו נגאל באותו הרגע, ולכן עליו להודות מיד. אין זה רק חיבור היסטורי למעשה שנעשה בעבר, אלא תגובה רגשית עכשווית ומתפרצת לנס שהתרחש כביכול בלילה הזה. השירה היא תגובה ספונטנית, בלתי אמצעית, שמשקפת את גודל הרגש המתעורר בעקבות החוויה העכשווית שהאדם חווה. כעת ניתן גם להבין את ישיבת האדם בעת אמירת ההלל כשמירה על ספונטניות השירה - אילו היה האדם עומד ומתכוונן לאמירת ההלל כבאופן טקסי, היה הדבר מנתק את הקשר הישיר בין השירה לבין החוויה האישית של הגאולה. לחלופין, ניתן להציע שהישיבה עצמה היא חלק מהביטוי של 'דרך חירות', כפי שהחירות באה לידי ביטוי בהסבה ובשתיית היין. בין כך ובין כך ניכר שהלל זה אינו רק שירה של הכרת תודה, אלא גם שירה של חירות - האדם מודה על כך שאינו עוד עבד, אלא בן חורין. ההלל שנאמר מיד אחרי הגאולה הוא הלל של 'חירות' ולכן הוא נאמר בישיבה.

#### 4. שני חלקי ההלל

ועם כל זאת נשארנו עם השאלה מדוע ההלל מתחלק לשני חלקים. חלוקת ההלל לשני חלקים בליל הסדר מעוררת שאלה מהותית: מדוע נקטעה השירה באמצע כדי לקיים את הסעודה? הרי באופן אינטואיטיבי, עצירת התהליך של שבח והודאה לטובת אכילה עשויה להיראות כחוסר כבוד כלפי מעמד ההלל. המקור לכך מופיע במשנה במסכת פסחים (קטז, ב): "עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים עד 'אם הבנים שמחה', ובית הלל אומרים עד 'חלמיש למעינו מים'". אך השאלה נותרת בעינה: מדוע לא להקדים את הארוחה או לדחותה? שאלה זו לכאורה מחריפה על פי תפיסת הרמב"ם שהוצגה לעיל; ההלל נועד לשמש כביטוי ישיר ליציאה האישית של האדם ממצרים בליל הסדר, ומכאן מתעוררת קושיה נוספת - כיצד ניתן לקטוע את ההלל באופן כה חד, בדיוק כאשר האדם חווה את שיא גאולתו האישית? האם אדם שיצא מבית הכלא לאחר שנים של שיעבוד יעצור באמצע תודתו למושיעו כדי לאכול סעודה חגיגית?

בהמשך לכך, הגרי"ז מעלה רעיון נוסף - ההלל שנאמר בתורת שירה, בניגוד להלל הנאמר בתורת קריאה, אינו מחויב להיאמר במלואו. בעוד שדבר שלם צריך להיות מחושב ומסודר, דבר המתפרץ באופן ספונטני יכול לבוא מהלב גם אם אינו מושלם. לשיטתו, שירה היא תגובה רגשית טבעית שאינה דורשת שלמות צורנית. הוא מביא לכך ראיה מהמשנה (פסחים ה, ז), המתארת כיצד הכת השלישית שהייתה מקריבה את קרבן הפסח לא הספיקה להגיע בקטע ההלל ל"אהבתי כי ישמע ה'", אך הדבר לא נחשב לפגם, משום שההלל נאמר בתורת שירה ולא בתורת קריאה. מכאן ניתן להסיק שהשירה הפנימית, המתפרצת מתוך תחושת הנס, היא היסוד של ההלל, גם אם אינה שלמה מבחינת הטקסט.

ניתן לתת הסבר פשטני לחלוקה זו, על פי השינויים שחלו בסדר הפסח לאחר חורבן הבית. יש המסבירים כי מבנה הסדר עבר התאמות רבות בעקבות המעבר מעבודת המקדש לקיום מצוות החג ללא קרבן פסח. בימי המקדש, המוקד המרכזי של ליל הסדר היה הקרבת ואכילת קרבן הפסח, בעוד שכיום הדגש עבר לאמירת ההגדה. כלומר, ליל הסדר עבר שינוי במוקד העיקרי של הסדר, בזמן הבית ברור שהמוקד העיקרי היה אכילת הקרבן וכיום לאחר החורבן המוקד הוא אמירת ההגדה.<sup>27</sup> הרב הנשקה (בספרו מה נשתנה, עמ' 47-53) טוען כי הסיבה לחלוקת ההלל הייתה כדי לעטוף את אכילת הקרבן בהודאה לה'. כפי שנטיילת לולב ושחיטת קרבן הפסח נעשו תוך כדי אמירת הלל, כך גם אכילת קרבן הפסח צריכה להיות מוקפת באמירת שבח. אך מכיוון שאין זה מעשי לשיר ולאכול בו זמנית, ההלל חולק לשני חלקים, ובכך שמרה האכילה על הקשר ההלכתי והמהותי שלה עם ההודאה. כך מסביר גם המהר"ל (גבורות ה', פרק סב), כי ההלל מחולק לשניים "כדי שיהיה נאמר ההלל על פסח והמצה ויהיה ההלל כולל עליו לפניו ולאחריו, ובזה נאמר ההלל על פסח".<sup>28</sup>

27 כך הציע הרד"צ הופמן ("להגדה של פסח", המעין ניסן תשל"ב, עמ' 9-1), הרב צבי יוסף דינר (חידושי הריצ"ד פסחים קטז א), ועוד חוקרים רבים. לדבריהם, הסדר הקדום התחיל במצווה העיקרית – בעבר באכילת הקרבן והסעודה, וכיום באמירת ה'מגיד'. כך ניתן להסביר מדוע המשנה קובעת "הביאו לפניו מצה" מבלי להסביר מה עושים איתה, שכן באופן טבעי היו אוכלים אותה מיד. לאחר האכילה נאמר "מזוגו לו כוס שני", משום שלאחר הסעודה נהגו בני האדם לשתות. מכאן ששאלות הבן "מה נשתנה" לא נגעו למה שעתיד להיות, כפי שאנו מכירים כיום, אלא למה שכבר קרה – לסעודה שאכלו זה עתה. אחר שכבר הבחין הבן בכל השינויים שהתרחשו במהלך הארוחה – החזרת, המזמורים, מבנה הסעודה הייחודי – הייתה משמעות אמיתית לשאלתו "מה נשתנה", שכן הוא ראה כבר את ההתרחשות יוצאת הדופן של ליל הסדר. וכך כתב הריצ"ד: "שתו כוס א' כדרכם בשבתות וביו"ט וקדשו עליו היום, היו מביאים חזרת לטבל, ונשתנה זו משאר הלילות... ואחר אכילת חזרת בטיבול היו מפסיקים ואמרו מזמור... הביאו לפניו עיקר הסעודה... ואכלו ושתו ולאחר הסעודה... היו גומרים את ההלל על היין ואז היו מספרים ביציאת מצרים ושאלו מה נשתנה...".

28 המשנה (פסחים זה, א) קובעת כי קרבן הפסח "טעון הלל באכילתו", וזהו בדיוק הפיצול שנעשה בהלל בזמן שבית המקדש היה קיים. לפי הרב הנשקה, ההבאה המוקדמת של הקרבן לפני ההלל – "הביאו לפניו" – נובעת מכך שהקרבן צריך להיות כרוך באמירת כל השירה. כלומר, "אין להם אלא להיות נוכחים בשעת אמירת חלקו הראשון של ההלל וההגדה", משום שהשירה צריכה ללוות את האכילה עצמה. הרב הנשקה אף ביקש להסביר על פי עיקרון זה את הדין של "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (פסחים קיט, ב) – מכיוון שהאכילה צריכה להיות בזיקה הדוקה להלל, אין זה ראוי לאכול דבר מה נוסף לאחריה. האכילה צריכה להסתיים בהתרוממות הרוח של ההלל, כך שהחוויה הדתית של הקרבן תישאר ממוקדת בגאולה ובהודאה לה'.

הגמרא (פסחים קח, א) מבחינה בין שני חלקי הסדר באמצעות ארבע הכוסות: שתי הכוסות הראשונות מבטאות את ראשית החירות - "דקא מתחלא ליה חירות", ואילו השתיים האחרונות את שלמות החירות - "דקא הוויא ליה חירות". הראשונים (רשב"ם ותוספות שם) פירשו שהבחנה זו מבטאת את המבנה ההיסטורי של הלילה: הכוסות הראשונות נאמרות בצמוד לאמירת ההגדה, ואילו האחרונות מתייחסות לחצות - שעת יציאת מצרים בפועל. לעומת זאת, מדברי הרמב"ם עולה הבנה חווייתית יותר. ליל הסדר, לשיטתו, בנוי משני שלבים פנימיים: בשלב הראשון האדם מספר את סיפור יציאת מצרים ומעורר בליבו את תחושת החירות; בשלב השני הוא כבר חי את החירות כמציאות ממשית ומשבח את הקב"ה על הגאולה. בהתאם לכך, שתי הכוסות הראשונות מבטאות את תחילת החוויה "מתחלא ליה חירות", ואילו השתיים האחרונות משקפות את החירות בשלמותה - עד שהאדם מרגיש כאילו יצא ממצרים בעצמו: "הוויא ליה חירות".

בהתאם לעיקרון זה, ניתן להבין גם את חלוקת ההלל. החלק הראשון של ההלל נאמר על הכוס השנייה ומשקף את תחילת תהליך החירות, בעוד החלק השני נאמר לאחר הכוס הרביעית, כאשר האדם כבר חש לחלוטין את גאולתו האישית. מדובר בתחושה העכשווית, כביכול ממש עכשיו בכוסות הראשונות האדם יוצא לחירות ובכוסות השניות הוא מודה על הנס שנעשה לו. זהו חיבור ישיר לתוכן פסוקי ההלל עצמם: החלק הראשון מתמקד בסיפור היציאה - "בצאת ישראל ממצרים", ואילו החלק השני מתאר את ההודאה האישית מתוך תחושת החירות המוחלטת - "ימין ה' רוממה, ימין ה' עושה חיל". אם כך, ניתן לראות שהפיצול בהלל אינו מקרי או טכני בלבד, אלא מהווה חלק בלתי נפרד מהחוויה הרגשית של הסדר.<sup>29</sup> מדובר בתהליך הדרגתי שבו

ברובד עמוק יותר, ניתן להציע שבעזרת אמירת ההלל על הקרבן, עצם האכילה מתעלה והופכת ל"אכילת גבוה" - אכילה קדושה שכל כולה לשם שמיים. למעשה, האכילה אינה נתפסת כפעולה גופנית בלבד, אלא כהשתתפות במעמד רוחני מקודש, שבו הקרבן נאכל מתוך מודעות לקדושתו ולמטרתו. המשמעות העמוקה של רעיון זה תתבהר בהמשך כאשר נדון בליל הסדר כקידוש, אך כבר עתה ניתן להסביר זאת בפשטות: האכילה אינה רק פרט מעשי, אלא חוויה דתית מלאה, שבה אוירת ההלל והשירה הופכת את האכילה לאקט של עבודת ה'. ליל הסדר הוא הזמן היחיד בשנה שבו אנו מברכים על אכילתו של מאכל מסויים ("על אכילת..."), וייתכן שהברכה על דבר כזה גשמי מאפשרת לנו להעלות אותו ברוחניות - דבר שמשלב היטב עם עטיפת האכילה על ידי ההלל.

29 האברבנאל, בפירושו 'זבח פסח' מציג תפיסה דומה ביחס להלל ולמבנהו. לדבריו, ההלל מחולק לשני חלקים: "החלק הראשון מתחילתו עד 'למענינו מים' מדבר על יציאת מצרים וקריעת ים סוף, ולכן קראוהו 'הלל המצרי'...". כלומר, שני הפרקים הראשונים של ההלל עוסקים באירועי הגאולה הראשונה - השחרור משעבוד מצרים. עם סיום הסעודה, עוברים לחלקו השני של ההלל,

האדם עובר מהשלב של חוויית החירות המתהווה, אל השלב של ההודאה הספונטנית על הנס שנעשה לו – זוהי ארכיטקטורה מדויקת של חוויה רגשית, וכפי שמסביר הרמב"ן (פסחים ק"ח, א) "שכך תיקנו אותה". לפיכך, אין כאן הפסק שדורש ברכה מחודשת, משום שההלל תוכנן מראש להיות מחולק לשני חלקים, התואמים את שני שלבי תחושת החירות בליל הסדר.

### 5. הללו עבדי ה'

ניתן להוסיף עוד נדבך על רעיון זה, באמצעות שאלה נוספת הנוגעת לחלקו הראשון של ההלל. כאמור, אמירת מזמור קי"ד – "בצאת ישראל ממצרים" – ראויה ומתאימה ללילה זה, שבו יצאו בני ישראל ממצרים. יותר מכך, כדי שהאדם יחוה את היציאה ממצרים בעצמו, מתאים שהוא ישיר את המילים הללו. אולם, נדרש לשאול מה הקשר של מזמור קי"ג לחלק הראשון של ההלל לפי ההסבר האמור? מדוע מזמור "הללו עבדי ה'" נאמר בליל היציאה ממצרים? ואולי כעת יש לחזור ולתהות גם על המשך מזמור קי"ד: "הים ראה וינס" – האם לא ראוי היה לשיר אותו דווקא בשביעי של פסח, זמן קריעת ים סוף, ולא בליל הסדר? נראה שהתפיסה שהוצגה לעיל מגדירה את החלק הראשון של ההלל רק על סמך המילים "בצאת ישראל ממצרים", אך האם נימוק זה אכן מספיק כדי לאומרו מיד לאחר ההגדה? האם אין מרכיב נוסף הקושר את אמירת ההלל ללילה זה מבחינה מהותית ולא רק היסטורית? התשובה לשאלות אלו עשויה להוביל להבנה מעמיקה יותר של משמעות החלק הראשון של ההלל.

המשנה (פסחים קט"ז, ב) מביאה מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי באשר להיקף אמירת ההלל בליל הפסח: "בית שמאי אומרים עד 'אם הבנים שמחה', ובית הלל אומרים עד 'חלמיש למעיינו מים'". לדעת בית הלל, החלק הראשון של ההלל הנאמר בליל הסדר כולל את שני המזמורים הראשונים (קי"ג-קי"ד), בעוד שלדעת בית שמאי – רק את המזמור הראשון (קי"ג). לעומת עמדת בית הלל, שנראית מובנת היטב, עומדת דעת בית שמאי: מדוע הם כוללים רק את המזמור הראשון ולא את המזמור העוסק ישירות ביציאת מצרים? הרחבה למחלוקת זו מופיעה בתוספתא (פסחים י, ט): "אמרו בית שמאי לבית הלל: וכי כבר יצאו שמזכירין יציאת מצרים?". בית שמאי תמהים על הכללת מזמור

אשר על פי האברבנאל "עניינו לעתיד לבוא ולזמן הגלויות". בנקודה זו הוא מציע פרשנות מעט שונה מהגישה הרווחת, שלפיה ההלל כולו עוסק בגאולה ההיסטורית של יציאת מצרים. לדעתו, החלק השני של ההלל אינו רק המשך של סיפור הגאולה בעבר, אלא הצבעה על גאולה עתידית, אוניברסלית ושלמה יותר. קריאה זו מעניקה להלל משמעות דו-ממדית: הוא משמש בו-זמנית כהודאה על העבר וכבקשה לעתיד, כאשר חוויית הסעודה והמילים הנאמרות בלילה הזה מחברות את המשתתפים לסיפור הגאולה כמאורע מתמשך ולא כאפיזודה היסטורית בלבד.

קי"ד, שכן בני ישראל יצאו ממצרים רק בחצות הלילה, וממילא עדיין לא שייך לשיר על יציאת מצרים לפני כן. כעת ניתן להבין טוב יותר את עמדת בית שמאי, אך מה עונים על כך בית הלל?

בית הלל משיבים לבית שמאי באותה תוספתא: "אפילו הוא ממתין עד קרות הגבר, הרי אילו לא יצאו עד שש שעות ביום, היאך אומר את הגאולה ועדיין לא נגאלו?". בניסוח אחר בירושלמי (פסחים י, ה) מובא: "עדיין לא הגיעו לחצי גאולה, היאך מזכירין את הגאולה? ... אלא מכיוון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק". בית הלל מצביעים על הקושי בעמדת בית שמאי: אמנם אין ראוי להזכיר את יציאת מצרים לפני חצות, שכן בני ישראל עדיין לא יצאו, אך גם לאחר חצות - לדעתם - הם עדיין לא נגאלו באופן מלא, ולכן גם אז לא ניתן לומר "בצאת ישראל ממצרים". העובדה שעדיין לא הושלמה הגאולה במלואה יוצרת מתח מסוים, ומעוררת את השאלה האם נכון להזכיר את ההלל בזמן כזה. על כן, מסבירים בית הלל כי "כיוון שהתחיל במצווה אומרים לו מרק" - למרות שאין זה הזמן האידיאלי להזכיר את פרקי ההלל הללו, מאחר שהתחילו במצוות הפסח, אומרים את שני המזמורים יחד.

אך אם בני ישראל לא נגאלו גם בחצות, מהי אותה "חצי גאולה" שעליה מדברים? האם מדובר בתהליך שהחל ולא הושלם, או שמא בגאולה רוחנית הנבדלת מהיציאה הפיזית?

נראה להסביר כי ביציאת מצרים התקיימו שתי רמות של גאולה, שכל אחת מהן משתקפת במזמור נפרד. ראשית, בליל יציאת מצרים התרחשה גאולת "הללו עבדי ה'", כלומר - הקשר הראשוני הישיר עם ה'. בני ישראל הקריבו את קרבן הפסח ואכלו אותו כשנעליהם ברגליהם ומתניהם חגורים - זו הייתה הפעם הראשונה שבה הם הוגדרו כעם ה'. רק בבוקר למחרת יצאו בפועל ממצרים, זוהי הגאולה השנייה, כפי שמתאר המזמור "בצאת ישראל ממצרים". כך עולה מהירושלמי (פסחים ה, ב): "קומו צאו מתוך עמי - לשעבר הייתם עבדי פרעה, מכאן ולהבא אתם עבדי ה'. באותה שעה היו אומרים הלל 'עבדי ה'". אמירת המזמור הראשון מבטאת את חצי הגאולה, ולכן בית שמאי סבורים שיש לשיר רק אותו. ואילו בית הלל, הסבורים כי "כיוון שהתחיל במצווה אומרים לו מרק", מדגישים את הצורך לראות את תהליך הגאולה במבט רחב ולהתבונן בהשתלשלותו הכוללת. מכאן יובן גם מדוע ממשיכים להזכיר את קריעת ים סוף כחלק מההלל, שהרי היא המשך ישיר של תהליך הגאולה כולו.<sup>30</sup>

30 ניתן לחלופין להסביר שהמזמור מתחלק לשניים: החלק הראשון הוא "בצאת ישראל ממצרים" בית יעקב מעם לעז... והחלק השני "הימים רָאָה וַיָּנַס...". עוד ייתכן להציע שמחלוקת ר' עקיבא ור' טרפון בנוגע לחתימת ברכת הגאולה (פסחים קטז, ב) קשורה גם למחלוקת של בית שמאי

נסכם: החלוקה בהלל משקפת את תהליך החירות בליל הסדר. החלק הראשון, הנאמר לאחר הכוס השנייה, מבטא את תחילת החירות, בעוד שהחלק השני, הנאמר לאחר הכוס הרביעית, מבטא את תחושת הגאולה השלמה וההודאה עליה. פיצול זה אינו טכני אלא מהווה ארכיטקטורה רגשית מחושבת, שבה האדם חווה בהדרגה את היציאה לחירות ואת ההודאה הספונטנית.

## ה. והגדת לבנך

### 1. ההבדל בין זכירה לסיפור

נפתח את הדיון במצוות סיפור יציאת מצרים, בשאלתו המפורסמת של הגר"ח (מובא בחידושי הגר"ח על הש"ס, פסחים קטז, א) בנוגע למצוות "והגדת לבנך" - מדוע יש צורך בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר כאשר התורה מצווה על זכירת יציאת מצרים בכל יום, כפי שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (שמות יג, ג)? או בניסוח אחר, מה נוסף במצוות הסיפור בליל הסדר על מצוות הזכירה הנהוגה לאורך כל השנה? הגר"ח מציע שלושה הבדלים עיקריים בין זכירה לסיפור: הדרך, האורך והעומק. בנוגע לדרך שבה מספרים או מזכירים, מצוות הזכירה יכולה להתקיים על ידי הזכרה עצמית בין האדם לעצמו, בעוד שבמצוות הסיפור יש צורך דווקא בסיפור לאחר. בנוגע לאורך, מצוות הסיפור דורשת עמידה על כל השתלשלות העניינים, החל מההתחלה ועד הסוף, בניגוד למצוות הזכירה שמתמקדת רק בהזכרת העובדות ומספיק להזכיר רק את ראשי הפרקים. ולבסוף, ישנו גם הבדל בעומק: בעוד שבזכירה אין דרישה להבין את הטעמים שמאחורי הדברים, בסיפור יש חשיבות להבנתם והפנמתם. הגר"ח מדגיש כי כל האלמנטים הללו נוכחים בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר. ראשית, הסיפור נעשה בשיתוף עם הבנים, דרך שאלה ותשובה, כפי שמופיע בפסוק

ובית הלל. ר' טרפון, שהיה כידוע שמאי (עיין למשל בברכות י, ב), בוחר להסתכל רק על המצב הנוכחי, ולכן מברך "אשר גאלנו וגאל את אבותינו". אולם ר' עקיבא, שמוכן לצחוק בעת ראיית שועל יוצא מבית קודש הקודשים (מכות כד, ב), מברך על העתיד, כבית הלל: "כן יגיענו לרגלים הבאים לקראתנו לשלום".

הסבר זה שמובא בגוף המאמר מבוסס על הדברים של הנצי"ב בהגדתו אמרי שפר (עמוד קפו), עיין שם. על פי ההסבר הזה, כאשר "עבדי ה'" מהווה דרגת גאולה בסיסית לפני היציאה ממצרים, מובן היטב למה יש הדגשה יתרה של אלהותו יתברך בהגדה. רבים הקשו למה משה רבינו לא מוזכר בהגדה, אולם ניתן להציע על פי דבריו אלו שבליל הפסח אנו מזוהים לראשונה כעם ה' - "עבדי ה' ולא עבדי פרעה" (מגילה יד, א) ולכן חשוב כפליים להזכיר דווקא את התלות בו ולא באף אחד אחר.

"והיה כי ישאלך" ובמשמעות של "מה נשתנה". האדם אמור לשבת עם משפחתו ולספר לבניו את הסיפור, מדובר בדיאלוג ולא במונולוג. שנית, אנו מספרים את כל הסיפור, "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", תוך שמירה על רצף ארוך של האירועים. בפשטות היה אפשרי לספר את הנקודות המרכזיות שארעו ביציאה ממצרים, אך חכמים הדגישו לנו לספר את הסיפור לפרטי פרטים. ולבסוף, אנו משתדלים להסביר את עקרונות החג, באמצעות ביאור העניינים המהותיים כמו "פסח על שום מה", "מצה על שום מה" ו"מרור על שום מה". הגר"ח מציין ששלושת האלמנטים הללו מופיעים גם בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ה), תחת הכותרת "ודברים אלו כולן נקראין הגדה". הרמב"ם כותב (שם, ב) "צריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו" - סיפור לאחרים, ומוסיף (שם, ד) "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח" - לספר מההתחלה ועד הסוף, ומסיים (שם, ה) באמירת "כל מי שלא אמר שלשה דברים" - להבהיר את מהות המצווה.<sup>31</sup>

ניתן לראות כי כל שלב בסיפור מהווה חלק משמעותי בהבנה ובצורת הסיפור - והופך אותו מאמירה יבשה לסיפור חויתי. השלב הראשון הוא יצירת עניין אצל מי ששומע את הסיפור - על הסיפור לגרום לו לשאול שאלות ולצאת מתוך עולמו כדי להתעניין. הדיאלוג והדיון שיכול להתפתח בין שני אנשים מאפשר לכל צד להתחדד ולהתעניין בסיפור. השלב השני הוא המבנה של הסיפור, הכולל תחילה וסוף, קושי ופתרון - "גנות ושבח". העמדת סיפור יציאת מצרים בתור סיפור עם מבנה מסודר מאפשרת לו להיות מובן ומפורט. השלב השלישי הוא העברת המסר, כדי שהשומע יבין את העקרונות הנמסרים דרך הסיפור. לא מספיק שהאדם יתעניין ויבין את פרטי הסיפור לאשורם, אלא הוא גם צריך לצאת עם תובנות חדשות לעצמו. כל אלו, כפי שמציין הרמב"ם, נכללים בתהליך שנקרא 'הגדה'.

העמק ברכה (הגדה, סימן א) מציע כי זו משמעות דבריו של רבי אלעזר בן עזריה "ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות". כוונת רבי אלעזר בן עזריה היא שהוא לא זכה לספר את סיפור יציאת מצרים בתור 'סיפור' חויתי ומהותי. רבי אלעזר בן עזריה מלמד שיש צורך בליל הסדר לספר סיפור - להיכנס לתוך הסיפור ולהפנים את המסר. הגר"ח

31 שמעתי מהרב אשר וייס שבסיפור יש עניין לפרט את הפרטים - לעומת זיכרון, שבו מספיק לומר "זכר ליציאת מצרים". בהודמנות אחרת שמעתי ממנו, שניתן להמשיל את היחס בין מצוות הסיפור לזכירה לטלפון עם מקשים - כאשר קונים את הטלפון צריך לתכנת את המקשים (לחיצה ארוכה על 3 תתקשר ל... ) אולם לאחר מכן מספיק ללחוץ לחיצה ארוכה ומיד זה מתקשר. בליל הסדר אנחנו 'מתכנתים' את הראש שלנו בסיפור יציאת מצרים, כך שבכל השנה כאשר נרצה לזכור את יציאת מצרים, נוכל לעשות זאת בקלות.

מסביר ששלושת הנקודות הללו הן שמסייעות להגיע לכך, להגיע לעניין, הבנה ועומק במשמעותה של יציאת מצרים.

## 2. מהלכו של הרמב"ם

הגר"ח עמד על כך שהרמב"ם תופס את ההגדה והסיפור לבנים כחוויה בעלת משקל, וננסה להמשיך את כיוון הדברים ולחברם גם לדברים שנאמרו לעיל.

הרמב"ם (חמץ ומצה ז, ב) כותב באופן כללי בנוגע לליל הסדר "בלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות". משמעות משפט זה היא שיש עניין להדגיש את העובדה שהיציאה ממצרים התרחשה ממש ביום זה, ולא מדובר בזיכרון של אירוע שקרה בעבר.<sup>32</sup> נוסף על כך, הרמב"ם (שם, 1) מדייק בלשונו ומדגיש כי "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". הרמב"ם לא מסתפק בכך שאדם יזכור את יציאת מצרים, אלא הוא מצווה עליו להרגיש כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים - תחושה מוחשית כל כך עד שגם הסובלים משעבוד, יחוו את עצמם כאנשים חופשיים, כאילו הם יוצאים ברגע זה. בנוסף, הביטוי 'עתה' מדגיש את הצורך בהרגשה של יציאה ממצרים בהווה, ולא בזיכרון של אירוע שקרה בעבר הרחוק. בכך, הרמב"ם למעשה מציע חויית סיפור שמתעלה על ההזכרה האדירה של יציאת מצרים, ומעבירה את השומע או החוגג אל החוויה עצמה.

מסתבר מאוד שהרמב"ם חושב שתחושת החירות היא חוויה עזה ומוחשית כל כך, שהיא חייבת לבוא לידי ביטוי ב'דין חירות'. אם חוויה זו לא תהפוך להיות מוחשית כל כך, אדם לא יוכל לחיות אותה ולממש אותה באופן מלא. בחוויה זו של חירות יש צורך להרגיש את השינוי במעמד, אפילו עניי שבישראל צריך להרגיש כאדון ובעל חירות, לא פחות. כך גם עניין שתיית היין בליל הסדר - יש חובה על כל אדם לשתות יין, לא בהכרח מתוך שמחת החג, אלא דווקא מתוך שמחת החירות. הצורך בשתיית ארבע כוסות יין הוא הכרחי לעיצוב תחושת החירות - לא רק כשם שמתקיימת מצוות שתיית יין בימים טובים, אלא כדי להעמיק את החוויה ולהפוך אותה למוחשית ומורגשת. כך עולה במפורש מההקשר המלא של דברי הרמב"ם (שם, 1-2):

32 כך גם ניתן להבין מהפתיחה לפרק ז': "לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן" - יש מצווה לספר שהנס קרה דווקא היום. לפי קריאה זו בדברי הרמב"ם, אין דרישה שהאדם יחוש שהגאולה התרחשה ממש ברגע זה, אך חלק מהותי במצווה הוא להזכיר שהנס התרחש בשעות אלו בעבר. קריאה כזו תואמת גם את דברי הרמב"ם שם, "שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמה שנאמר 'זכור את יום השבת'". היו שציעו להסביר שהרמב"ם הביא את אזכור השבת כדי ללמד שמצוות הסיפור צריכה להתבצע דווקא ביום, כמו קידוש השבת.

כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית - לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים, חייב לשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין.

עליך לחוש כאילו ממש עכשיו יצאת מארץ מצרים. הלילה הזה כולנו בני חורין - ובצורה אינטואיטיבית האדם גם צריך להתנהג כך.

בהתאם לכך, נוכל גם להבין מדוע הרמב"ם בוחר להכניס את אמירת ההלל כחלק אינטגרלי מסיפור יציאת מצרים. בספר המצוות (מצוות עשה קנז) הרמב"ם כותב כי "כל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו - יהיה יותר טוב".<sup>33</sup> למעשה, הרמב"ם רואה את אמירת ההלל כחלק מהסיפור עצמו - היא נובעת מעצם חווית ליל הסדר. החיוב להודות ולהלל את ה' הוא תוצאה ישירה של סיפור יציאת מצרים. כיוון שהשירה וההודיה נאמרות תמיד בעת קבלת הטובה מה', הרי שמיד אחרי הסיפור, האדם חייב להודות לו ולשיר לו על הניסים. בכך, למעשה, יוצא האדם מגדר של זיכרון בלבד ומתחבר לחוויית היציאה והגאולה באופן מוחשי, כפי שמתחייב מהמילים "כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות". בכך שהאדם מודה לו ומהללו על הניסים מתקיימת בשלימותה מצוות ההגדה, שעניינה להראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים.

למעלה ציינו את תהליכי הגאולה השונים, את גאולת "הללו עבדי ה'" ואת גאולת "בצאת ישראל ממצרים". עם זאת, אם אנו כבר עוסקים בשלבים השונים של הגאולה, חשוב להכיר בכך שיציאת מצרים אינה השלב הסופי בתהליך הגאולה. עיון בלשונות הגאולה עצמם מראה זאת - הביטוי "וגאלתי" מציין שלב אחד בלבד, ואחריו יש את הביטויים "ולקחתי" ו"והבאתי". זאת ועוד, הירושלמי (פסחים י, 1) מלמד כי "גאולת מצרים... תחילת גאולתן", כלומר, יציאת מצרים אינה השלב הסופי בגאולה, אלא רק נקודת התחלה. הפני משה (שם ד"ה שנייא) מסביר את הרעיון הזה, ואומר ש"לא נגאלו לגמרי" - כלומר, למרות שהגאולה החלה ביציאת מצרים, היא לא הושלמה. גאולת ישראל רק החלה בליל פסח, ומאז היא נמשכת עד היום.

בהקשר זה, ייתכן שכוונת הרמב"ם בביטוי "יצא ממצרים עתה" היא להדגיש כי כל אדם מישראל הוא חלק מהתהליך המתמשך של הגאולה. התהליך לא הגיע לסיומו,

33 שמעתי מהרב אליהו ליפשיץ (ר"מ בישיבת מעלה אדומים) שישנם שלושה שלבים - (1) לזכור מה עשה לנו ה' (2) מה עשו לנו המצרים (3) איך לקח השם נקמתנו מהם. הרב ליפשיץ רצה לחבר את הדברים לפסח, מצה ומרור: מצה מזכירה את זה שה' גאל אותנו בחיפזון, המרור מזכיר את מה שעשו לנו המצרים, והפסח מזכיר את איך שה' פסח על בתינו ולקח את נקמתנו מהם.

ואנו כולנו, גם היום, חלק מהשליבים השונים של הגאולה שממשיכים להתרחש. כך, דרך הסיפור וההודיה המוחשיים, הרמב"ם מזכיר לנו שעלינו להיות מודעים לכך שהגאולה היא תהליך מתמשך, ואנו שותפים בו. החוויה החזקה שהאדם נפגש בה פעם בשנה, מאפשרת לאדם להיזכר בתהליך הגאולי הארוך שהוא נמצא בו, ולהעלות בו את תחושת האחריות לקחת בה חלק.

### 3. ליל הסדר כקידוש

נפנה לסיים את המסע להבנת דברי הרמב"ם במובן רעיוני, בהלכה הראשונה של פרק ההגדה. הרמב"ם (חמץ ומצה ז, א) כותב: "מצות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמה שנאמר 'זכור את יום השבת'". הרמב"ם לומד את מצוות "זהגדת לבנך" מתוך הפסוק "זכור את היום הזה", ומן הפסוק "זהגדת לבנך ביום ההוא", הוא דורש את החובה לזכור את יציאת מצרים דווקא ביום ט"ו בניסן.

אך הרמב"ם גם דורש פסוק נוסף, "זכור את יום השבת" (שמות כ, ז), וישנן דרכים רבות להסביר לשם מה הוא עושה זאת. אם הרמב"ם רצה ללמד ש'זכור' הוא ציווי, כפי שנאמר בשבת, הוא היה יכול להביא גם פסוקים נוספים כמו "זכור את אשר עשה לך עמלק" או "זכור את אשר עשה ה' למרים". נראה שהרמב"ם בחר בדווקא את הפסוק הזה, ויש לשאול מה הקשר בין סיפור יציאת מצרים לקידוש השבת? מה עניין יש לסיפור יציאת מצרים לקידוש השבת, ולמה הרמב"ם פותח בכך את הלכות ההגדה?

האור שמח (שם) מציע שכמו שיש מצווה מהתורה לקדש את השבת, אך מדברי סופרים יש לקדש אותה על היין, כך בליל הסדר יש מצווה לספר על יציאת מצרים, ורבנן תיקנו לעשות זאת על היין. המגדל עוז (שם) טוען שכמו שבשבת הציווי הוא לזכור את היום עצמו, כך גם בליל הפסח יש מצווה לזכור את מאורעות היום בו ביום. בדומה לכך גם כתב הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (יד פשוטה, שם), כי כשם שהציווי הוא לזכור את היום מדי שבת בשבתו, כך גם ביום ט"ו בניסן יש מצווה לספר על יציאת מצרים ביום עצמו:

הביא ראיה משבת, שגם שם משמעות הכתוב 'זכור את יום השבת' היא לומר דברים בענין השבת בו ביום בכל שבת ושבת בעתיד. כך גם בענינו, הכוונה היא שבכל שנה כשיגיע היום הזה, דהיינו חמשה עשר בניסן, יש לומר דברים מענינו של יום בו ביום.

אולם, הרמב"ם לא רק מציין את החובה לזכור את היום, אלא מציין את עיקר מצוות ההגדה וסיפור יציאת מצרים. על כן, אם הוא מתכוון להדריך את צורת הזכרון בו ביום, מדוע לא כתב זאת בצורה ברורה יותר, במקום לרמוז לעניין דרך קידוש השבת?

נראה שהדמוי שיש בין פסח לשבת הוא אכן משמעותי, כפי שכבר כתב ה'משך חכמה' על התורה (שמות יב, יז) שיש קשר מעניין בין השבת לפסח, קשר שנוגע לעקרון השמירה שמופיע בשניהם. בשני המועדים קיימת מצוות שמירה מרובה; בפסח מצווה התורה "ושמרתם את העבודה הזאת" (שמות יב, כה), "ושמרתם את הדבר הזה" (שמות יב, כד), "את חג המצות תשמור" (שמות כג, טו), וגם "שמור חודש האביב" (דברים טז, א). בשבת, לעומת זאת, מצווים על שמירה של היום עצמו: "שמור את יום השבת" (דברים ה, יא) ו"את שבתותי תשמורו" (ויקרא יט, ל). המונח "ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו), המתאר את הפסח, מרמז אף הוא על הקשר בין השניים. שני המועדים מתאפיינים גם במצוות עשה ולא תעשה, הסובבות סביב ציר אחד: מלאכה (בשבת) ואכילת חמץ (בפסח).

בהסבר הקשר בין השבת לפסח, נראה כי שניהם מבוססים על יסוד הבריאה, אך כל אחד מהם מעורר זיכרון ומחבר אותנו למשהו שונה: השבת, מצד אחד, מחדדת את ראשית העולם ומזכירה לנו את חידושו. הפסח, מצד שני, מזכיר את ראשית האומה, את בריאתה כעם בפני ה', שיצא מעבדות לחירות. בשני המועדים אנו חוזרים אל המקור והיסוד, ובשניהם יש לנו הזדמנות להתעלות ולהתחדש - בשבת בעולם השלם, ובפסח כאומה ששוחררה מידי אדוניה.

הרב סולובייצ'יק (שיעורים לזכר אבא מרי ח"ב, עמ' קסו והלאה) מסביר כי סיפור יציאת מצרים נשען על עקרון דמוי-קידוש. האנלוגיה שהרמב"ם יוצר בין סיפור יציאת מצרים לקידוש איננה מקרית, אלא באה ללמד על אופיו המיוחד של ליל הסדר. הוא טוען כי הזכירה המתמשכת של השבת במהלך כל השבוע מחייבת את האדם לא להיות מנותק ממהות השבת ומהיסודות שעומדות מאחוריה. כך גם פסח דורש מאתנו חיבור מתמיד לזיכרון יציאת מצרים. הסיפור עצמו איננו מספר את הדברים באופן תיאורטי, אלא דורש מן האדם להרגיש כאילו הוא יצא עתה ממצרים, כאילו הוא בעצמו היה חלק מהמאורע. הרב סולובייצ'יק כותב:

מצוה זו תובעת מן האדם הרבה יותר: הרגשת העבדות והחירות, ההרגשה, כפי שהדגיש הרמב"ם, כאילו הוא בעצמו זה עתה היה שם, וכאילו הוא חי עכשיו את המאורעות עליהם הוא מספר. על ידי חווייה זו אדם יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים. לא ניתן להסתפק בזכרונות המבריקים וכבים, העולים ונעלמים, אך אינם מצטרפים לחווייה שלימה.

במובן זה, השבת שמלמדת על ראשית הבריאה מקרינה לכל שאר ימות השבוע, בדיוק כפי שפסח שמלמד על ראשית האומה מקריין את מסריו לשאר ימות השנה.

הרב סולובייצ'יק מוסיף כי בדומה לקידוש השבת, בליל הסדר יש הכרח להצהיר כי הלילה הזה הוא לילה ייחודי. "גם במצות סיפור יציאת מצרים נקבעה ההלכה, כי הלילה

הזה, ליל ט"ו בניסן, ייוחד כחטיבה בפני עצמה, והלכה זו מצריכה אמירת דברי קידוש וייחוד לליל פסח". ממש כמו קידוש השבת, שבו אנו עומדים על ההבדל המהותי בין יום חול לשבת, כך גם בליל הסדר אנו נדרשים להצהיר שהיום הזה הוא מובדל משאר הימים. במובן הזה, כל מצוות ההגדה, ההלל והברכות הן חלק מהקידוש של הלילה המיוחד. אמירת ההגדה וההלל על הכוס נובעת מכך שכל הלילה הוא קידוש ארוך, אנו מקדשים את הערב הזה כזמן מיוחד שבו האדם מתחיל תהליך של שינוי והתחדשות.

אם נחבר את הדברים לכלל המהלך של הרמב"ם, נראה שהרמב"ם מציין כי ליל הסדר הוא זמן שבו האדם עובר שינוי פנימי, יוצא משעבוד אל חירות. הקידוש הוא יצירת הבדל והפרשה בין מציאות יומיומית למציאות גבוהה, וכך גם בליל הסדר - האדם עובר מהותית את השינוי הנדרש, הוא משתנה בשעה זו, ומבצע את הקידוש של חייו הרוחניים.

הרמב"ם מציין שהלילה הראשון של פסח מאתחל את האדם מחדש, ושהאדם עובר תהליך של יציאה משעבוד לחירות. הקידוש, שהרמב"ם מפרש כמעשה של הבדלה, לא רק מפריד בין זמן חול לזמן קדושה, אלא גם מקיים חציצה פנימית בין האדם של אתמול לאדם חדש, אשר מתנתק מהתלות בחומר ובגורמים חיצוניים, ומקבל תלות מוחלטת בבוראו. רעיון זה תואם את דברי ה'משך חכמה' שמבקש לראות בפסח חג שמזכיר לא רק את יציאת מצרים, אלא גם את יציאתו הפנימית של האדם לעבר עצמאות רוחנית. הקשר הזה מובן אף יותר כאשר נשווה אותו למהות אכילת המצה. המצה, כפי שמסביר המהר"ל (גבורות ה', פרק נא), היא "לחם עוני" - היא אינה דורשת את טכנולוגיית ייצור הלחם המורכבת, אלא עשויה מהחומרים הבסיסיים ביותר, קמח ומים. עוני זה, לפי המהר"ל, הוא מקור לגאולה, כי הוא מציין את יציאתו של האדם מהתלות החומרית אל עולם רוחני שבו הכל נעשה למען ה'. האכילה של המצה, בניגוד לאכילת הלחם, אינה מבטאת יציבות חומרית, אלא חוסר יציבות שקשור למצב של חירות, לנכונות לנדוד ולעבודת ה'.<sup>34</sup>

ליל הסדר, אם כן, הוא לא רק הזמן שבו מתחילים את חג הפסח מבחינת הציווי להימנע מחמץ, אלא גם זמן שבו האדם מחליט מחדש על הקשר שלו עם ה'. כשם שהקידוש בליל שבת מפריד בין השגרה לקדושה, כך הקידוש בליל הסדר מפריד את האדם

34 ראה את מרכזיות הלחם בתרבות המצרית, כפי שמתוארת בבראשית (מג, לב; ובאבן עזרא שם; שם לט, א; שם מז). לעומת זאת, אצל עם ישראל ישנו דגש על הנוודות ואכילת לחם רוחני, כפי שמתואר בשמות (טז, ד) ובדברים (ח, ב-יח; שם יא, י). כידוע, אכילת "הלחם היהודי" מלווה במצוות רבות, החל מהקצירה ועד לאכילה, וכל זאת כדי לוודא שהאכילה לא יוצרת תחושת "כוחי ועוצם ידי", אלא יוצרת תלות ביד ה'.

מהעבדות לחירות פנימית. החג, בדומה לשבת, אינו מסתפק בציון הזמן אלא מבקש לזמן את האדם עצמו - לעורר אותו להתעלות ולהתחבר אל יסודות הגאולה. ליל הפסח נבנה כולו מתוך מטרה זו: כל פרט וכל טקס, מאכילת המצה ועד שתיית היין, משתלבים יחד בתהליך חווייתי-פנימי שנועד להוביל את האדם לשינוי ולמקום רוחני חדש.

האדם בבחירתו להימנע מחמץ מצביע על כך שהוא יוצא מהמציאות החומרית הישנה, ומתחיל חיים חדשים של חירות רוחנית. החג, בשבעת ימיו, מסמל את היציאה ממצרים - יציאה לא רק פיזית אלא גם רוחנית, כאשר ימי הפסח הם גם ימים של התעלות והתנתקות מהחומר, בדיוק כפי שקרה במדבר, בו לא אכלו לחם. ליל הסדר, מבחינה זו, הוא לא רק טקס זיכרון, אלא רגע שבו האדם מתחדש ומתחבר למדרגה רוחנית גבוהה, בה הוא חווה חוויית יציאה מעבדות לחירות. השמירה על הרוחניות וההימנעות מחמץ מבטאת את תלותו המוחלטת של האדם בבורא, בדיוק כפי שתיאר הרמב"ם את הקידוש של הלילה הראשון של פסח, המבדיל את האדם מהשגרה ומקרב אותו למדרגת קודש וקדושה.

## ו. סיכום

הגענו למסקנה כי לפי הרמב"ם, ליל ט"ו בניסן אינו רק זמן של סיפור יציאת מצרים, אלא אירוע חווייתי ורוחני, שבו האדם לא רק נזכר בניסים שאירעו בעבר, אלא נכנס ממש לתוך החוויה ומרגיש את עצמו כמי שיוצא ממצרים בזמן הווה. מצווה זו, אם כן, אינה מסתכמת רק בהעברת מידע היסטורי על מה שאירע לאבותינו, אלא יש לה מטרה עמוקה בהרבה - ליצור אצל כל משתתף תחושת שחרור וחירות מחודשת, כאילו הוא עצמו היה שם ויצא ממצרים באותו הרגע.

חוויה זו אינה רק שכלית אלא גם רגשית וגופנית, ומתבטאת הן בתוכן הסיפור והן במעשים המעשיים המלווים אותו, כמו שתיית ארבע כוסות, ההסבה במהלך הסעודה וההארכה בדברי ההגדה. לפי הרמב"ם, עצם ההתנהגות הזו היא חלק בלתי נפרד ממהות המצווה - האדם אינו רק משמיע דברים בפיו, אלא כל מעשיו בלילה הזה מעוצבים באופן שיגרום לו לחוות את משמעות החירות על בשרו.

זו הסיבה שמצוות סיפור יציאת מצרים משובחת ככל שהאדם מאריך בה יותר, שכן באמצעות ההעמקה בפרטי הסיפור, הוא אינו רק זוכר את הגאולה, אלא חווה אותה מחדש, מתעלה מעל השגרה הרגילה ומכיר בכך שה' גאל אותו ואת עמו. מתוך החוויה הזו נובעת באופן טבעי תחושת הכרת הטוב, המביאה את האדם להודות ולהלל, כמי שזכה בעצמו לנס מופלא.

השפת אמת (פסח תרל"ה) מעמיק עוד יותר בתובנה זו, ומדגיש כי יציאת מצרים איננה רק אירוע שהתרחש בעבר, אלא תהליך נצחי ומתמשך, שבו בכל שנה האדם עובר

מחדש את אותה יציאה משעבוד לחירות. כאשר הוא יושב עם משפחתו ומספר את סיפור יציאת מצרים, הוא לא רק משחזר את האירוע ההיסטורי, אלא לוקח חלק פעיל במעשה הגאולה עצמו. זהו רגע של שינוי תודעתי, שבו האדם יוצא מתוך גבולות חייו הרגילים ומתוך מגבלות החומר וההרגלים, אל עבר מרחב של אמונה וחירות רוחנית. זהו תהליך חי ופועם, שאינו מסתיים בליל הסדר בלבד, אלא מקרין על השנה כולה ומשמש כנקודת מוצא להתחזקות דתית ורוחנית. בכל שנה, דרך השיח המשפחתי, השירה, והחוויה הרגשית של ליל הסדר, האדם מחדש את בריתו עם הקב"ה, מתקרב אליו ומעמיק את זהותו היהודית ואת תחושת השליחות שלו.

חיבור זה אינו רק אישי, אלא גם לאומי – כל יהודי, בכל דור ודור, מרגיש שהוא עצמו שותף לסיפור הגדול של עם ישראל, למסע הארוך שלו מהגלות אל הגאולה. על כן, ליל הסדר הוא לא רק טקס זיכרון, אלא מעמד מחודש של כריתת ברית בין עם ישראל לה', חיזוק הקשר והאמונה בגאולה הסופית שתבוא לעתיד לבוא. וכפי שנאמר בנביא (ירמיהו ב, ב): "לְכַתֵּב אַחֲרַי בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה" – בכל דור מחדש, עם ישראל יוצא למסע האמונה, ההליכה בעקבות ה' מתוך ביטחון, בדרך אל הגאולה השלמה.

## ז. נספח - המרור

### 1. משמעות המרור

מצוות המרור נזכרת בתורה בהקשר לפסח הראשון: "וְאָכְלוּ אֶת הַפֶּסַח בַּלַּיְלָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מַרְרִים יֹאכְלֶהוּ" (שמות יב, ח). תחילה יש לעמוד על משמעות המילה 'מרור', ולהבין מדוע מצוות המרור מוזכרת יחד עם קרבן הפסח.

ישנם מפרשים שהבינו שהמרור נאכל כחלק מהאכילה של הקרבן והמצה, ולא כרכיב עצמאי. הרשב"ם (שם) הסביר כי אכילת המרור נובעת מעצם החיפזון - במקום 'לפתוח שולחן' עם סוגי בשר שונים ומגוון סלטים, בפסח מצרים אכלו אבותינו את הבשר בתוך מצה עם מעט סלט, מתוך רצון לצאת מיידית ממצרים. בדיוק כמו אדם שקונה 'לאפה שווארמה' עם סלטים, כך בני ישראל יצאו ממצרים מבלי להספיק לאכול את הקרבן בצורה מסודרת. האבן עזרא (שם) מציע הסבר בכיוון דומה בשם "אחד מחכמי ספרד", שלפיו הוספת המרור נועדה לשמש כרפואה לאוויר החם של מצרים. וכך הוא כותב "ידוע כי הליחה תגבר בארץ מצרים... על כן מנהגם להיות לאכול ככל שלחנם מיני מרורים רבים... כי הם רפואה לאוירים"<sup>35</sup>. האור החיים (שם) הסביר, כי המרור היה

35 האבן עזרא דוחה את דבריו של אותו חכם וכותב: "ואנחנו נסמוך על דעת קדמונינו ז"ל, שפירשו לנו כי המרורים זכר לומר את חייהם". ראוי לציין שגם ר"י אבן כספי מציע פירוש מציאותי דומה: "ידועה הסיבה לידועי טבעי המציאות כי המרירות דוחה היזק המצה, יעוין בספרי

תבלין המלווה את הקרבן, כיוון ש"דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד". על פי הבנתו, המרור היה תבלין בתוך אכילת הקרבן, ולכן התורה ציוותה לאוכלו יחד איתו.

למרות זאת, עיון בפשטי הפסוקים מצביע על כך שהמרור לא נועד רק ללוות את הפסח, אלא טומן בחובו משמעות נוספת. המקום היחיד הנוסף בתנ"ך שבו מופיעה המילה 'מרור', הוא במגילת איכה (ג, טו): "הַשְּׁבִיעֵנִי בְּמַרְוֵרִים, הַרְוֵנִי לְעֵנָה", שם ברור כי המרור מציין צער וסבל. בנוסף, כאשר בני ישראל נזכרים במאכלים שהיו להם במצרים, הם מציינים את הדגה, הקישואים, האבטיחים, החציר, הבצלים והשומים, אך לא את המרור. כלומר, לא מדובר במאכל שבני ישראל אכלו במצרים, אלא במאכל שמגיע לתת נופך רעיוני בליל הסדר.

מכאן ניתן להבין כי מצוות המרור נועדה להזכיר את המרירות והקושי בשעבוד, כדברי רבן גמליאל (פסחים קטז, ב): "על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים". רש"י בפירושו לפסוק (שמות יב, ח) כותב "וציום לאכול מרור, זכר לוימררו את חייהם", המרור נועד להזכיר את תחושת העבדות. ר"י בכור שור (שם) מוסיף כי המרור בא לסמל את שילוב הזיכרון של העבדות, החירות וההצלה. וכך הוא כותב "עשב מר סימן לעבדות - שמררו חייהם, המצות סימן לחירות - שלא הספיק להחמיץ עד שגאלם לחירות, והפסח סימן להצלה - שהצילים בשעת המגפה". מכל הדעות האלו עולה כי המרור נועד להזכיר את תחושת העבדות במצרים, ולמעשה מצוות המרור היא מצווה עצמאית, שמזכירה לנו את הצער והסבל של אבותינו.

## 2. מצוות המרור

המשנה בפסחים (לט, א) קובעת "אלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח... ומצטרפין לכזית". מהמשנה עולה כי אכילת המרור צריכה להתבצע בשיעור של כזית, אך נחלקו הראשונים בטעם הדבר: רש"י (שם ד"ה ומצטרפין) סבור כי דרישת הכזית נועדה לצורך קיום המצווה עצמה, וזאת כפי שמבואר בדבריו: "מצטרפין זה עם זה כדי לצאת ידי חובתו". כלומר, כזית מרור דרוש כדי לצאת ידי חובה. אך הרא"ש (פסחים י, כה), לעומת זאת, מציין כי הסיבה לדרישת כזית מרור אינה כדי לקיים את המצווה, אלא לצורך הברכה על אכילת המרור, שכן אין לברך על אכילת מרור אם הוא פחות מכזית,

הרפואה... אין חיוב המרור לסגולה מיוחדת למצווה". אמנם שמעתי מהרב מאיר ליכטנשטיין, כי בעקבות בירור עם מומחים למצרית עתיקה, לא נמצאה מילה בעלת צליל דומה למילה 'מרור'. יתר על כן, בתמונות מקברים עתיקים במצרים מופיעים תיאורים של הגשת ירקות עם לחם ובשר, אך אין ציור שבו ההתכבדות היא בירק אחד בלבד, אלא בצירוף כמה ירקות יחד. הבולט מביניהם הוא הבצל, אך ברור שאין אף דעה הסוברת שיש לאכול בצל עם קרבן הפסח. אם כך, נראה שבאמת במצרים העתיקה לא היה נהוג לאכול מרור כפי שהציעו כמה מהפרשנים לעיל.

כפי שמבאר: "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית, דאין אכילה בפחות מכזית". לפי הרא"ש, הדרישה לכזית אינה קשורה לצורך בקיום המצווה עצמה, אלא יש לה רק מטרה פרקטית - לאפשר ברכה על האכילה.

הבדל עקרוני בין גישותיהם של רש"י והרא"ש מצוי בנוגע לאכילת הכורך. לפי רש"י, כיוון שצריך לאכול שיעור מרור בכורך כדי לצאת ידי חובה, יש לאכול כזית של מרור גם כשאוכלים את הכורך. לעומת זאת, הרא"ש סבור שכיוון שכבר בירכו על המרור, אין צורך בשיעור מסוים של מרור, אלא די בכמות כלשהי.

השאגת אריה (ש"ת ישנות, ק) מתקשה בדברי הרא"ש ומעלה עליו מספר קושיות. אחת הקושיות נובעת מדברי הגמרא (פסחים קכ, ב), בה רבא אומר שבאכילת מצה לאחר חצות לא יוצאים ידי חובה. הגמרא מנמקת זאת - "דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי", ומכך משמע כי יש היקש ברור בין מצה לפסח. ממילא, אם יש היקש כזה, גם המרור אמור להיות מחויב בשיעור, כיוון שהמרור גם הוא הוקש לפסח באותו הפסוק: "על מצות ומרורים יאכלהו". וכך הוא כותב: "כיון דטעמא דמצה צריכה כזית משום דאיתקש לפסח, מרור נמי צריכה כזית מהאי טעמא גופיה".

הגר"ח (על הש"ס, פסחים קכ, א) מציע חידוש יסודי שמסייע במענה לקושיית השאגת אריה. הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה נו) ובהלכותיו (חמץ ומצה ז, יב) מבאר כי מצוות המרור איננה מצווה עצמאית אלא נחשבת כחלק ממנהגי אכילת קרבן הפסח. הרמב"ם כותב כי "המרור נגרר לאכילת פסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה". כלומר, המרור הוא חלק מהמצוות הקשורות לפסח, אך אין מונים לו מצווה עצמאית. לפיכך, הגמרא (פסחים קכ, א) שבאה לומר "מצה בזמן הזה דאורייתא, מרור דרבנן", מתכוונת לכך שבזמן שאין קרבן פסח, המרור לא נחשב מצווה עצמאית אלא מצווה דרבנן, מכיוון שהוא נגרר אחרי קרבן הפסח. לעומת זאת המצה נחשבת מצווה עצמית גם ללא קרבן הפסח. לפי ר' חיים יש למצה שני דינים: המצה היא מצווה עצמאית ונלמדת מהפסוק "בערב תאכלו מצות", אך גם מצווה שנלווית לקרבן כמו המרור, שנלמדת מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלהו".

מעתה ניתן לתרץ את קושית השאגת אריה בפשטות: אכן, המרור הוקש לפסח כמו המצה, אך רק המצה המלווה את הקרבן הוקשה לקרבן, ולא המצה כשלעצמה. במצה המלווה את הקרבן אכן אין צורך בשיעור, שכן היא רק חלק מהקרבן ולא נחשבת לתוכן עצמאי, ואם כן אין כל בעיה לומר שגם במרור אין צורך בשיעור. לפי הרא"ש אם המרור

לא היה כרוך בברכה, לא היה צורך בשיעור של כזית, שכן הוא נחשב כחלק מהקרבת ולא מצווה בפני עצמה, בשונה מהמצה שיש לה גם מימד עצמאי.<sup>36</sup>

36 כדי להשלים מהלך זה, יש לתת מענה לקושייתו של ר' שמואל רוזובסקי (בשיעוריו לפסחים, אות קמז) מהגמרא העוסקת באכילת מצה לאחר חצות. כאמור לדעת הגר"ח, מצוות אכילת מצה בזמן הזה כשאין קרבן פסח נלמדת מהצד העצמי של המצה "בערב תאכלו מצות", וההיקש לפסח הוא על הצד הטפל של המצה כמו המרור "מצות ומרורים יאכלוהו". אולם, בגמרא (פסחים קכ, ב) נאמר כי אכילת מצה לאחר חצות אינה מקיימת את המצווה, זאת משום שמצה הוקשה לפסח: "כיון דאיתקש לפסח, כפסח דמי". מכאן עולה כי בגמרא אין הבחנה בין שני דיני המצה, שכן למדו את זמן אכילת המצה עצמה שנוהג גם בזמן הזה, מהפסוק שבו הוקשה המצה לפסח. לפי זה יש לומר שגם בשיעור המצה אין חלוקה, ויש לחייב בשיעור גם במרור, כפי שסבור רש"י ודלא כרא"ש. וזה לשון ר' שמואל "נימא דרק דין אכילת מצה דבהדי פסח דנפקי מקרא דעל מצות ומרורים אינו מתקיים אלא עד חצות, אבל בדין מצוות עשה דאכילת מצה דנפקי מקרא דבערב תאכלו מצות, בזה לא איתקש כלל לפסח ונימא דבזה יוצא גם לאחר חצות".

בשו"ת אבני נזר (סימן שפג) ובחידושי הרש"ש (פסחים קטו, א) הציעו קריאה חדשה בפסוקים, על פי הערת הרמב"ן (שמות יב, ח). בפרשת בא (שם) כתוב "וּמִצֹּת עַל מִרְרִים יֹאכְלֶהוּ", לעומת פרשת בהעלותך (במדבר ט, יא) שם נאמר "עַל מִצֹּת וּמִרְרִים יֹאכְלֶהוּ". לפי הרמב"ן, בפסוק של ספר שמות ישנו ציווי על אכילת הפסח ("צלי אש") וציווי נפרד על אכילת המצה ("ומצות"), והמרור נמצא בסיס ומלווה לקרבן ("על מרורים יאכלוהו"). זאת בשונה מהפסוק בספר במדבר, שם גם המצה וגם המרור הם בסיס וליוי לקרבן. אם כך, ניתן לבאר כי ההיקש של המצה למרור נלמד מספר במדבר (שם שניהם לא נופלים תחת לשון 'אכילה', שנאמרה רק על הקרבן), ושם למצה באמת אין דין עצמי. לעומת זאת, ההיקש של המצה לפסח שמגביל את אכילת המצה עד חצות, נלמד מספר שמות (שם גם המצה נכנסת תחת לשון 'אכילה' יחד עם הפסח), ושם למצה באמת יש דין עצמי.

הרב אריאב עוזר (שיעור תקומה) מציע לתרץ בכך את קושיית ר' שמואל. ההיקש בין המצה למרור נלמד מספר במדבר, שם אין למצה דין עצמאי, ולעומת זאת, ההיקש בין המצה לפסח נלמד מספר שמות, שם למצה יש דין עצמאי. אם כך, עדיין עומדת החלוקה בין שני דיני המצה - והגמרא באמת לא ערבה את הדינים שבה - אלא גילתה לנו את עומק הפשט שעומד בין שני הפסוקים השונים.

הרב עוזר ביקש ליישב קושיה נוספת לפי ביאורו של הגר"ח. בהלכות חמץ ומצה (ז, ד) הרמב"ם מקדים את אזכור המרור למצה: "מגביה המרור בידו... ומגביה המצה בידו". אולם, בנוסח ההגדה שבסוף הלכותיו, הרמב"ם כותב בנוסח המקובל: "פסח, מצה ומרור". על כך הקשה רבינו מנוח (ח, ד): "אע"פ שכתב הרב ומגביה מרור ואח"כ מגביה מצה, לאו למימרא שיאמר תחלה 'מרור זה', דודאי 'מצה זו' קודם ל'מרור זה' בקריאת ההגדה, כמו שתמצא בנוסחת הרב". ניתן להציע שהרמב"ם בגוף ההלכות מדבר על קיום ליל הסדר גם בזמן שבית המקדש היה קיים (וכך ניתן להוכיח מכמה מקומות, ועיין במהרי"ל הלכות ערב פסח). לעומת זאת, בתחילת ההגדה הרמב"ם כותב: "נוסח ההגדה שנהגו בה ישראל בזמן הגלות כך הוא". בזמן שבית המקדש היה קיים, המרור

לענייננו, בעקבות הדיון הנ"ל על שיטתו של הרא"ש, מתבהרת גם שיטתו של הרמב"ם. הרמב"ם סבור שהמרור הוא חלק ממנהגי אכילת קרבן הפסח, ואינו מצווה עצמאית. לכן, כאשר אין קרבן פסח, המרור נחשב כמצווה דרבנן, ואין צורך בשיעור כזית עבורו.<sup>37</sup> כעת, ניתן לגשת בהבנה מעמיקה יותר למחלוקת בין הרמב"ם ור' דניאל הבבלי. הרמב"ם סבור כי המרור נכלל במצוות הפסח כחלק מהחובה לאכול את הקרבן, כפי שהוא כותב (ספר המצוות, מצוות עשה נו):

אולי יקשה עלי מקשה ויאמר למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצוות... אשיבנו אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר, וכן אכילת בשר הפסח מצוה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו, אבל המרור הוא נגרר לאכילת פסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה.

לעומתו, ר' דניאל הבבלי (מעשה ניסים לר' אברהם בן הרמב"ם סימן 1) טוען כי יש למנות את מצוות המרור כמצווה בפני עצמה, ותפיסה זו מופיעה גם בדברי היראים (סימן צד), שם כתב כי המרור הוא מצווה נפרדת. בכך ניתן לשלב את עמדתו עם שיטת רש"י, שסבור כי על מנת לצאת ידי חובה יש לאכול כזית מרור.<sup>38</sup> מחלוקתם של הרמב"ם ור' דניאל

היה טפל לקרבן הפסח ואין לו דין עצמאי, ולכן הוא מופיע בצמידות לקרבן. לעומת זאת, המצה מיוסדת גם על דין עצמאי שלה, ולכן היא נדחית לסוף. אולם בזמן הזה, כשאין קרבן פסח, המרור אינו טפל לקרבן אלא מובא רק מדין דרבנן. משום כך, ראוי להקדים את המצה, כיוון שהיא מדאורייתא.

37 היסוד שייסד הגר"ח עומד במקביל לרעיון המעמיק של המהר"ל, הטוען כי במצה ישנם שני דינים. הגר"ח מציע שהמצה מכילה שני היבטים: האחד, מהותי מצד עצמו, והשני, כנספח לפסח. בפשטות, הצד שמצטרף לפסח רומז לחיפזון ולגאולה, בעוד שהצד שעומד בפני עצמו מדגיש את משמעות "לחם העוני". גם בתוך מהלך ליל הסדר ניכר שישנה טרנספורמציה במצה - בראשית הסדר חוצים אותה כעני, ובסוף הסדר אוכלים אותה לתיאבון כמו עשיר. המהר"ל (גבורות ה', פרק נא) מקשה, כיצד ייתכן שבאותה מצה משולבים שני מסרים סותרים - גם חירות וגאולה וגם עניות וקושי? המהר"ל מסביר שם: "דבר זה אין קשיא, כי העניות בעצמו הוראה על הגאולה שאין ענין הגאולה רק שיוצא ואין לו שום צירוף אל זולתו". כלומר, דווקא הפשטות וההיעדר של מרכיבים נוספים במצה מסמלים את השחרור והתלות הבלעדית בה'. כדי להגיע לגאולה ולהיות מחובר לקרבן הפסח, המצה צריכה לשמר את אופייה הפשוט והבלתי-תלוי. כך גם בגאולה האישית של האדם - עליו להסיר מתוכו את האלמנטים שיוצרים תלות חיצונית.

38 שמעתי מהרב ישי אנגלמן, שניתן לקשר את המחלוקת הזו לשאלה האם צריך להסב בכורך. הטור (או"ח תעה) מביא שאלה בשם אחיו, ר' יחיאל, האם צריך להסב בכורך. מצד אחד יש שם מצה, ומצד שני יש שם מרור. בעל המנהיג, שמובא בטור, מסביר שהמצה גוברת על המרור. על כך הוסיף הב"ח (שם; וכן במהר"ל בספרו גבורות ה', פרק סג), שהמרור טפל לפסח וממילא אין בעיה להסב בכורך. נדמה שטענה זו משתלבת היטב עם דעת הרמב"ם ודומיו, שלדבריהם המרור

הבבלי נוגעת בהבנת הגמרא בנוגע לחיוב טמא במצה ומרור. בגמרא (פסחים קכ, א) מוסבר כי לדעת רב בר יעקב, מצה ומרור מדרבנן, ומטעם זה גם טמא שלא אוכל את הקרבן מחויב לאכול את המצה והמרור. לדעת ר' דניאל הבבלי, מכאן יש הוכחה שיש חיוב לאכול את המרור בליל הפסח, בעוד הרמב"ם מציין שאין מדובר בחיוב אלא רק בהיתר לאכול את המצה והמרור כאשר אדם טמא. וכך באמת הרמב"ם מסביר את הדין בהלכות קרבן פסח (ט, ח): "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה... בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצה ומרור".

### 3. מין המרור

המשנה בפסחים (לט, א) מונה חמישה מיני ירק שבהם ניתן לצאת ידי חובת מרור: "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין, ובמרור", ומכאן עולה שמינים אלו ולא אחרים הם הכשרים למצווה. עם זאת, הגמרא מביאה ברייתא המונה מינים נוספים, וכן מפרטת סימנים לקביעת כשרותו של המרור: "ירק מר, יש לו שרף, ופניו מכסיפין". הדיון בגמרא מעלה את השאלה האם הסימנים משמשים לזיהוי המינים הנזכרים במשנה בלבד, או שמא יש כאן הרחבה לכלל ירק שמקיים סימנים אלו. שאלה זו מתחדדת לאור דברי רשב"ם בפסחים (קטו, ב ד"ה בלע) על ההלכה המובאת בגמרא (שם) "בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא", שבו הוא מסביר "בעינן טעם מרור", ומכאן משתמע כי לא בהכרח נדרש מין מסוים, אלא העיקרון הוא טעמו המר של הירק. מכאן מתעוררת מחלוקת מהותית בין הראשונים, האם ניתן לצאת ידי חובת מרור בכל ירק שטעמו מר, או שיש צורך דווקא באחד מהמינים המוזכרים במשנה?

רש"י בפסחים (ד"ה ואימא) מעלה כי "המשובח שבמינים הוא 'מר שבכולן'", ומכך נראה כי עיקר העניין במרור הוא המרירות ולא סוג הירק. בנוסף, על התורה (שמות יב, ח) כתב רש"י כי "כל עשב מר נקרא מרור", דבר המרמז על גישה רחבה יותר המתירה לצאת ידי חובה בכל ירק מר. אולם, עולה כאן שאלה - אם ניתן להשתמש בכל מין מר, מדוע המשנה מונה מינים ספציפיים? מאידך, אם מדובר במינים פרטיים בלבד, מדוע בחרה המשנה לכנותם בשם הכללי 'מרור', ומה משמעות כינוי זה?

המאירי (פסחים לט, א ד"ה ובמרור) והמהר"ם חלאווה (שם ד"ה מרור) מצדדים בגישה כי 'מרור' הוא שם כללי לכל הירקות המרים, ולכן ניתן לצאת ידי חובה בכל ירק שטעמו מר. כך כותב המאירי במפורש: "ובמרור - רוצה לומר כלל כל העשבים המרים", ודעה

לא עומד בפני עצמו באכילת הפסח, וממילא אין בעיה להסב בכורך, שכן המרור משלים את הפסח ולא מהווה מצווה נפרדת.

זו נתמכת גם על ידי הרא"ה (מובא בריטב"א שם ד"ה הא) שכותב כי "לשון כלל הוא". לעומתם, הריטב"א (שם) והר"ן (שם ד"ה למה) חולקים ומבארים כי 'מרור' הוא מין פרטי, ולכן אין היתר להשתמש בכל ירק מר. כך מסביר הריטב"א: "כתב דבגמרא משמע דמרור שם פרטי הוא", וכך גם דברי הר"ן: "ולאו היינו מרור דמתני', דהא תנא בחזרת ובמרור, אלמא תרי מיני נינהו".

אך המחלוקת מתחדדת עוד יותר מול שיטת הרמב"ם (חמץ ומצה ז, יג), אשר קובע במפורש כי "כל אחד מחמשת מיני ירק אלו נקרא 'מרור', ואם אכל מאחד מהן או מחמשתן כזית יצא", ובכך שולל את האפשרות לצאת ידי חובה בכל ירק מר. כמו כן, בפירוש המשנה לפסחים הרמב"ם מפרט את המינים השונים, ולא מזכיר כלל את האפשרות להשתמש בירק אחר. חיזוק לגישה זו ניתן למצוא בסוגיה בסוכה (יג, א), שבה נאמר שניתן לצאת ידי חובה ב'מרריתא דאגמא', משום שזה היה 'מרור סתם' בזמן התורה. מכאן משתמע כי רק מינים שהתפרשו בתורה יכולים לשמש למצוות מרור, ולא כל ירק מר. המאירי מיישב את הקושיה בהתאם לשיטתו, ומסביר כי "בכל עשב מר יוצאין", וטוען שהגמרא בסוכה מדברת על כשרות לכתחילה בלבד.<sup>39</sup>

#### 4. שיטת הרמב"ם

לאחר בירור הסוגיות המרכזיות במרור, ניכר שבמצוות מרור ניתן לזהות שתי תפיסות מרכזיות. התפיסה הראשונה סוברת כי המרור עומד בפני עצמו, כבעל טעם ומשמעות ייחודיים. לפי גישה זו, אכילת המרור אינה רק נספח לקרבן הפסח אלא נועדה להעביר מסר עצמאי - חוויית מרירות השיעבוד. בהתאם לכך, נראה כי מהות המצווה טמונה בטעם המר, ולא בהכרח במין הספציפי של הירק. כך משמע מדברי רש"י, הכותב כי

39 המחלוקת בין הראשונים והאחרונים נוגעת גם להלכה, ובפרט לפסיקת הרמ"א. השולחן ערוך (או"ח תעג, ה) מביא את שיטת הרמב"ם, שלפיה רק המינים הספציפיים שהוזכרו כשרים למצווה. על כך מוסיף הרמ"א: "ואם אין לו אחד מאלו הירקות, יקח לענה או שאר ירק מר", ומכאן עולה שלדעתו ניתן להשתמש גם בירק מר אחר. המגן אברהם (שם ס"ק טו) משיג על הרמ"א ומבהיר כי אין להקל בכך, משום שהמשנה מונה מינים ספציפיים בלבד. יתרה מכך, מקור דברי הרמ"א הוא בספר האגור, אך מקריאת דבריו של האגור נראה כי לא כל ירק מר כשר, אלא שלענה היא אחד מהמינים המותרים. המשנה ברורה (שם ס"ק מז) מכריע כי בימינו אין לברך על ירקות שאינם מהמינים המוזכרים, משום שאין אנו בקיאים די הצורך בויהוי הסימנים. עם זאת, מדבריו משתמע כי אילו היינו בקיאים בסימנים, ניתן היה לצאת ידי חובה גם במינים אחרים. בביאור הלכה (שם ד"ה יקח) המשנה ברורה מעלה אפשרות שלפיה כלל לא יוצאים ידי חובה במינים אחרים, והרמ"א התכוון רק לזיכרון בעלמא. בסופו של דבר, המחלוקת המרכזית נוגעת לשאלה האם מצוות מרור מתקיימת בכל ירק שטעמו מר, או שמא היא מצומצמת למינים ספציפיים שנמסרו לנו במסורת.

"כל עשב מר נקרא מרור", ומשתמע מכך כי ניתן לצאת ידי חובה בכל ירק מר. בנוסף, המשנה מונה כמה מינים אך לא מצמצמת את האפשרות לאלו בלבד, דבר שעשוי לתמוך בפרשנות רחבה שכזו. כאמור, גישה זו מובילה לכך שהמרור נמנה כמצווה עצמאית, ולא כחלק ממערכת רחבה יותר. ניתן להציע שאכילת המרור נועדה לעורר את תחושת המרירות, ובכך להעצים את חוויית ליל הסדר. תפיסה זו משקפת עמדה חווייתית, שבה ההיבט הרגשי של המרור הוא מרכזי, כחלק מסיפור יציאת מצרים. ייתכן והמרור מלמד אותנו שהגלות והקושי הם חלק מהתכנית הא-להית, אולי ה' מבקש שהעם היהודי יחוה את הקושי והרשע כדי לתת פרספקטיבה ולדעת איך לא להתנהג.<sup>40</sup>

לעומת זאת, התפיסה השנייה רואה במרור חלק בלתי נפרד ממצוות הפסח, והוא אינו עומד בפני עצמו אלא נלווה לקרבן הפסח ולמצה. לפי גישה זו, אין זה טעמו של המרור שעומד במוקד, אלא העובדה שהוא נאכל כחלק מהסדר ההיסטורי של יציאת מצרים. בהתאם לכך, נראה כי יש צורך להשתמש דווקא במינים המסוימים המוזכרים במשנה, על מנת לשמר את המנהג כפי שהיה בעת היציאה ממצרים. כך משתמע מדברי הרמב"ם, אשר מונה את המינים המסוימים בלבד, וממקם את הלכות מרור בהקשר של אכילת הקרבן. הרמב"ם אינו מתמקד בטעם המרור, שהרי הוא אינו מאפשר להשתמש בכל ירק מר, דבר המרמז על כך שהמהות אינה המרירות עצמה אלא זיכרון היציאה ממצרים והחיפזון הכרוך בה.

ייתכן כי תפיסה זו משתקפת בכך שהרמב"ם מציב את הלכות מרור בסוף דיוניו, דבר המעיד על כך שבעיניו המרור אינו עיקרי בליל הסדר, אלא נספח לקרבן ולמצה. דבריו במורה נבוכים (ג, מג) מחזקים זאת: "יאכל מצה ומרור בפסח - לזכור מה שארע לנו", כלומר מטרת האכילה היא ההקשר ההיסטורי ולא דווקא התחושה הסובייקטיבית של המרירות.<sup>41</sup> הבחנה זו חשובה מאוד, בעקבות המהלך השלם של כל המאמר - שטוען שהרמב"ם תופס את ליל הסדר כולו כחויה נפשית שהאדם עובר.

40 וכך כותב ר' נחמן מברסלב (סיפורי מעשיות - מעשה ממרור) "כך הוא בעניין עבודת ה', שאחר כל היגיעות והטרדות... נותנים מעט מרור כי זיכור הגוף בא במרירות... כיוון שמחכה מעט וסובל זה המרירות מעט מזיכור הגוף או מרגיש אחר כך כל מיני חיות ותענוג".

41 בניגוד לכך, לפי שיטת המאירי, אשר הדגיש כי העיקר במרור הוא טעמו, ניתן לראות בליל הסדר חוויה רגשית עמוקה יותר. הבדל זה מצביע על כיוונים שונים - בעוד שהמאירי שם דגש על ההיבט החווייתי של המרור, הרמב"ם מבקש לשלב אותו בתוך מסגרת הלכה וסדר היסטורי של פסח. חשוב להדגיש שהמאירי, על אף הבדל זה, סובר באופן דומה לרמב"ם בשאר הנושאים שהובאו לעיל.

ניתן להציע שאליבא דהרמב"ם, ליל הסדר משלב שני היבטים משלימים: מחד גיסא, יש בו מרכיב חווייתי עמוק שמגיע לידי ביטוי בסיפור יציאת מצרים, בשתיית היין, באמירת ההלל ובקיום מצוות הסבה. חוויה זו מהווה את הלב הפנימי של ליל הסדר, שכן היא מאפשרת לאדם להתחבר לרגשות ולזיכרונות הקולקטיביים של העם. מאידך גיסא, קיימת מערכת הלכתית ברורה ומסודרת, הכוללת את קיום מצוות אכילת מרור, מצה וקרבת פסח, שכל אחת מהן מהווה חלק בלתי נפרד מהמסגרת ההלכתית של החג. אין מדובר בשני עולמות נפרדים, אלא בשני צדדים של אותו מטבע - קיום ההלכה המדויקת אינו רק חובה פרקטית, אלא אמצעי להעצמת החוויה ההיסטורית. החוויה האישית היא המוקד המרכזי בגישתו של הרמב"ם בליל הסדר, אך כחלק מהחוויה הזאת יש גם משמעות גדולה לעניינים ההלכתיים שמלווים את ליל הסדר. למעשה, דווקא הדיוק ההלכתי מאפשר את ההזדהות הרגשית עם אירועי העבר, שכן המסגרת המחייבת יוצרת חיבור עמוק יותר אל החוויה הלאומית של יציאת מצרים. יש עוד מה לחשוב כיצד לשלב את המרור בתוך שיטתו של הרמב"ם בליל הסדר, אך נראה כי גם הוא נועד להעצים את החוויה המרגשת והמעצימה של החירות והגאולה, ולא רק כהיבט הלכתי גרידא.